

BT
80
T7

Glaubenslehre

Von

ERNST TROELTSCH, 1865-1923

Nach Heidelberger Vorlesungen
aus den Jahren 1911 und 1912

Mit einem Vorwort von

MARTA TROELTSCH



1925

Verlag von Duncker & Humblot
München und Leipzig

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright by Duncker & Humblot. Printed in Germany.



Altenburg, Thür.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

V o r w o r t.

Die wissenschaftliche Arbeit von Ernst Troeltsch liegt als geschlossenes Werk vor den Augen der wissenschaftlichen Welt. Was nach seinem Tode herausgegeben wurde, sind im Manuskript hinterlassene Aufsätze, wie die für England bestimmten Vorträge, oder bereits früher gedruckte Arbeiten, wie die „Spektatorbriefe“, die unter dem Titel „Deutscher Geist und Westeuropa“ erschienenen kulturphilosophischen Aufsätze und Reden und schließlich der vierte Band der „Gesammelten Schriften“. Die letzteren, eine Sammlung geistesgeschichtlicher Aufsätze, bilden den einzigen noch möglichen Ersatz für die Vollendung der materialen Geschichtsphilosophie, die uns schmerzlicherweise versagt blieb.

Das, was hier in der „Glaubenslehre“ der Nachwelt übergeben wird, ist von ganz anderer Art: eine schriftliche Überlieferung gesprochener Worte. Es ist eine einzelne Blüte von Troeltschs Schaffen und Wirken, herübergeweht aus einer längst versunkenen Zeit, dies Kolleg aus seinen Heidelberger Jahren. Es ist ein Vortrag mit allen Schwächen und Vorzügen eines solchen, also in erster Linie kein umfassendes wissenschaftliches Lehrgebäude, sondern ein menschliches Dokument, in dem der Schwerpunkt auf dem spontanen und lebendigen Bekenntnis liegt. So allein will dies Werk dargeboten und aufgenommen sein. Ich brauche ihm nichts weiter auf den Weg zu geben. Die ganze Wesensart des Menschen kommt dabei unmittelbar, eigenartig und lebensvoll zur Wirkung. Das ist nicht der gelehrte Schriftsteller, der die Fülle seiner Erkenntnisse in ein oft recht schweres Satzgefüge zwingt, sondern der geborene Redner, der mit der Gewalt seiner Sprache die ernstesten Probleme, die „letzten Dinge“ zu einem Aus-

druck bringt, der heute weit über den engen Kreis der Theologiestudierenden hinaus verstanden werden wird.

Dies gerade ist es aber, was seine Freunde und Schüler wollen und brauchen. Die Spannweite des Blickes, die kühne Offenheit, vor allem die tiefe, ehrfürchtige Frömmigkeit kommen hier unmittelbarer als irgendwo sonst zur Geltung. Man versteht Ernst Troeltsch in der Tat nicht, wenn man diese seine religiösen Grundüberzeugungen nicht kennt. Deshalb habe ich mich auf Bitten der Freunde und Schüler, die ein Recht darauf haben, zur Herausgabe entschlossen und alle meine Bedenken, die ich gegen die Veröffentlichung dieser weit zurückliegenden, von ihrem Verfasser nicht mehr selbst für den Druck vorbereiteten Vorlesungen hegte, zurückgestellt. Ich weiß mich mit diesen Freunden einig in dem Wunsche, daß über dem Berliner Kulturphilosophen der Heidelberger Theolog nicht ganz vergessen werde. Die nachfolgende Ausgabe umfaßt sowohl dasjenige, was in freier Rede gesprochen, wie die Diktate, die am Anfang jeder Kollegstunde den Hörern als Grundriß der Vorlesung gegeben wurden. Beides ergänzt einander. Wenn die Veröffentlichung Dank verdient, so gebührt er in erster Linie der Freiin Gertrud von le Fort. Ihre Aufzeichnungen, die den Inhalt dieses Buches bilden, stellen eine getreue Wiedergabe der Vorträge dar, wie sie allein einer Hörerin möglich gewesen ist, die sich in die Gedankenwelt des Sprechenden vollkommen eingelebt hatte. Noch einmal spricht in den folgenden Seiten Ernst Troeltsch mit voller Lebendigkeit zu uns, nachdem seine Stimme selbst längst verklungen ist.

Charlottenburg, Ostern 1925.

Marta Troeltsch.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	IX

Einleitung und Vorfragen.

§ 1. Begriff der Glaubenslehre und Aufgabe des dogmatischen Systems im Verhältnis zur religions-philosophischen Prinzipienlehre	1
§ 2. Quellen und Autoritäten	19
§ 3. Offenbarung und Glaube	39
§ 4. Glaube und Wissen, Glaubenslehre und Philosophie	56
§ 5. Das christliche Prinzip und die aus ihm folgende Einteilung der Glaubenslehre	70

Erster Teil.

Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens.

§ 6. Glaube und Geschichte	81
§ 7. Die religiöse Bedeutung des israelitischen Prophetismus	97
§ 8. Die Glaubensbedeutung Jesu	100
§ 9. Die religiöse Deutung der Geschichte des Christentums als Fortwirkung der Offenbarung	118
§ 10. Die Trinitätslehre als Formel der Verbindung des Historischen und des Religiösen im Christentum	122

Zweiter Teil.

Erstes Kapitel. Der christliche Gottesbegriff.

§ 11. Die Stellung des Gottesbegriffs im System	127
§ 12. Gott als Wille und Wesen	138
§ 13. Gottes Heiligkeit	183
§ 14. Gott als Liebe	212

Zweites Kapitel. Der christliche Weltbegriff.

§ 15. Stellung und Bedeutung des Weltbegriffes im System	240
§ 16. Der Schöpfungsbegriff	244
§ 17. Die Weltregierung	252
§ 18. Die innere Lebendigkeit Gottes oder das Wunder	266

Drittes Kapitel. Der christliche Seelenbegriff.

§ 19.	Stellung und Bedeutung der Anthropologie im System	279
§ 20.	Der unendliche Wert der Seele	285
§ 21.	Die Gottebenbildlichkeit	295
§ 22.	Die Erbsünde	300
§ 23.	Die religiöse Geschichtsauffassung: Der Kampf des guten und des bösen Prinzips in der Menschheitsge- schichte	317

Viertes Kapitel. Der christliche Erlösungsbegriff.

§ 24.	Stellung und Bedeutung des Erlösungsbegriffs im System	326
§ 25.	Entwicklung und Erlösung	332
§ 26.	Die Erlösung von Leid, Schuld und sittliche Unkraft .	334
§ 27.	Der Gesamtcharakter der Erlösung als Gnade und Wieder- geburt	338
§ 28.	Die Verknüpfung der Erlösung mit der historischen Per- sönlichkeit Jesu Christi und ihr Vollzug durch die Wirkung des Heiligen Geistes	345

Fünftes Kapitel. Die christliche Lehre von der religiösen
Gemeinschaft. (Fragment.)

§ 29.	Die religiöse Gemeinschaft oder das Reich Gottes . . .	365
§ 30.	Die Kirche	368
§ 31.	Das Gnadenmittel des Wortes	371
§ 32.	Die Sakramente und der Kultus	374
§ 33.	Die Missionsaufgabe	375

Sechstes Kapitel. Die Vollendung. (Fragment.)

§ 34.	Stellung und Bedeutung der Eschatologie am System .	378
§ 35.	Das Wesen der Endvollendung	381
§ 36.	Universalität und Partikularität der Gnade	382

Berichtigung.

*In den „Vorbemerkungen“ S. IX, Z. 21 von oben lies „Er-
lösungsbegriff“ statt „Seelenbegriff“.*

Vorbemerkungen.

In der vorliegenden Ausgabe der Glaubenslehre sind die zu Beginn jeder Vorlesung gegebenen und an den Anfang jedes Paragraphen gestellten Diktate durch Kursivschrift von der mündlichen Rede unterschieden.

Die Wiedergabe der letzteren ist keine stenographische, aber trotzdem eine weithin wörtliche. Da der verstorbene Meister, aus der Fülle seiner Gestaltungskraft schöpfend, seine Gedanken stets in mehreren Formulierungen wiederholte, war es möglich, jedesmal wenigstens eine dieser Formulierungen aufzufangen und so die Darstellung im wesentlichen festzuhalten. Alle charakteristischen Ausdrücke und Bilder sind im Kolleg selbst niedergeschrieben worden; nur die verbindenden Nebenvorte wurden nach der Vorlesung eingefügt. Die so entstandene Nachschrift hat dem verstorbenen Meister persönlich vorgelegen und ihn erfreut.

Eine Ergänzung der mündlichen Rede fand, obwohl sich die Nachschrift ihrer Unzulänglichkeit bewußt ist, um der Treue der Überlieferung willen nicht statt, außer in der kurzen Zusammenfassung des Kapitels „Der christliche Seelenbegriff“. Hier brach die mündliche Darstellung infolge des bevorstehenden Semesterschlusses vielfach ganz ab. Die in diesem Kapitel vor allem zwischen Mitte und Schluß eingeschalteten Sätze und Partien sind aus meinen Nachschriften anderer Vorlesungen Ernst Troeltschs, vor allem aus der Nachschrift seiner „Praktischen christlichen Ethik“ zusammengestellt, so daß auch hier nur wörtlich überlieferte Aussprüche des Meisters wiedergegeben wurden. Eine Ergänzung mit fremden Worten hat nirgends stattgefunden.

Die Vorlesung endet also mit dem Erlösungsbegriff. Die

alsdann noch folgenden beiden Kapitel, die den Abschluß des Systems bilden, sind nicht mehr gelesen und nicht mehr diktiert worden. Sie liegen in fragmentarischen Aufzeichnungen des vorstorbenen Meisters vor, die offenbar aus viel früherer Zeit stammen. Hieraus erklärt sich die schroffe Ablehnung der Apokatastasis, die in dieser Unbedingtheit einen Widerspruch zu anderen Stellen der Glaubenslehre bildet. Um diese Ablehnung etwas einzuschränken, sind zwei Sätze aus einem von Ernst Troeltsch hinterlassenen, nicht diktierten Paragraphenentwurf zum Kapitel „Der christliche Seelenbegriff“ von dem Paragraphen „Universalität und Partikularität der Gnade“ übernommen worden.

Gertrud von le Fort.

Einleitung und Vorfragen.

§ 1. Begriff der Glaubenslehre und Aufgabe des dogmatischen Systems im Verhältnis zur religionsphilosophischen Prinzipienlehre.

An Stelle der früheren kurzen Programme, die von *Diktat* der Voraussetzung des allgemeinen, vernünftigen Gottesglaubens oder von der natürlichen Theologie aus sofort zur Feststellung der exklusiv supranaturalen Offenbarung in der Bibel übergingen und dann nur in einer systematischen Anordnung und scholastischen Formulierung der Bibelsätze die Aufgabe des dogmatischen Systems sahen, ist seit der Reorganisation einer modernen Theologie durch Schleiermacher eine viel umfassendere religionsphilosophische Prinzipienlehre getreten, die anstatt der natürlichen Theologie als Ausgangspunkt die Untersuchung der Tatsache und des Wesens der Religion überhaupt nimmt, an Stelle der Deduktion dieser exklusiv-supranaturalen Autorität die geschichtsphilosophische Würdigung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte, und die in der Bibel nur die menschlich-verständliche Urkunde und den Niederschlag seiner Geschichte sieht.

So hat sich ein selbständiger Teil der Glaubenslehre ausgebildet, der sich mit dem Wesen der Religion, ihren Entwicklungsstufen und dem Aufweis der Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte beschäftigt. Dieser erste Teil ist heute meist in der Dogmatik ganz abgelöst und zu einer selbständigen Disziplin entwickelt, die den Namen prinzipielle Theologie oder Lehre von der religiösen Gewißheit führt oder auch Religionsphilosophie genannt wird. Der Ertrag dieser Untersuchungen pflegt der folgende zu sein: Die Religion ist ein eigentümlicher, wesentlich selbständiger Bestandteil

des menschlichen Bewußtseins, das ohne Religion verkümmert oder zu gewaltsamer Resignation verurteilt ist. In diesem eigentümlichen Lebensgebiet findet ein reales Ineinander des menschlichen und des göttlichen Geistes statt. Diese Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele hat im Laufe der menschlichen Gesamtentwicklung die verschiedensten, mit den allgemeinen Bedingungen zusammenhängenden Ausdrucksformen angenommen, in denen sich im großen und ganzen eine Stufenfolge und ein Aufsteigen zu ethischer und geistiger Tendenz erkennen läßt. In allen diesen Bildungen sind daher zugleich die der jeweiligen Gesamtlage entsprechenden Offenbarungen und Selbsterschließungen Gottes zu erkennen. In diesem Zusammenhang bedeutet das Christentum den endgültigen und zusammenfassenden Durchbruch dieser Tendenzen zur Gestaltung einer prinzipiell universalen, ethischen, rein geistigen und Persönlichkeit bildenden Erlösungsreligion. Indem es die tiefste und umfassendste, zugleich innerlichste und persönlichste, Leid und Sünde am kräftigsten überwindende Gottesgemeinschaft in Christo erschließt, ist es die höchste Offenbarung. Als solche hat es die höchsten Entwicklungen des antiken Lebens in sich aufgenommen.

2. Derart ist in der Prinzipienlehre die Selbständigkeit der religiösen Erkenntnis und die zentrale Stellung des Christentums erwiesen. Sie führt hiermit aber nur bis zu dem Begriff des Christentums überhaupt, zur allgemeinen Idee des christlichen Gottesglaubens oder zum Begriff des christlichen Prinzips, das die lediglich prinzipielle Zusammenfassung der verschiedenen religiös-ethischen Gedanken und Kräfte des Christentums als einer noch mannigfaltigster, individueller Gestaltung und historischer Entwicklung fähigen Kraft bedeutet. Dieser Begriff tritt an die Stelle der alten Bibelautorität und bedeutet innerhalb der Bibel die Einheitlichkeit der in ihren historischen Urkunden ausgesprochenen geistig-religiösen Lebensmacht. Daraus erwächst nun aber die weitere Aufgabe,

diesen zunächst in seiner Einheitlichkeit erfaßten religiösen Lebensgehalt in die einzelnen Glaubensgedanken und Lebensregeln auseinanderzulegen. Das erstere ist die Aufgabe der Glaubenslehre, das zweite die der Ethik. Damit sind wir dann bei dem Begriff des dogmatischen Systems angelangt.

3. Dabei kommt aber weiterhin das christliche Prinzip nicht einfach in seiner biblischen Urgestalt in Betracht, sondern in der Auswirkung und Fortbildung, die es im Laufe der christlichen Geschichte erlebt hat. Seine Entwicklungsstufen sind: die urchristliche, die katholische, die altprotestantische und die neuprotestantische. Die Glaubenslehre des heutigen Protestantismus setzt es in dieser seiner letzten Gestaltung voraus, indem hierbei die Überzeugung zugrunde liegt, daß hierinnen die der heutigen geistigen und sozialen Gesamtlage entsprechende Gestaltung der christlichen Lebenswelt vorliegt. Es kann sich daher für die Glaubenslehre nicht um die Erhebung der Glaubenssätze aus der Bibel handeln, vielmehr um eine Entwicklung der frei gebildeten Glaubenssätze heraus aus dem heutigen christlichen Leben. Indem dieses seinerseits mit der Bibel und der christlichen Urzeit aufs engste zusammenhängt, kommt dann auch der Einfluß der Bibel auf die Gestaltung der Glaubenslehre zu seinem Recht.

4. Mit alledem ist auch die kirchliche Stellung und Bedeutung der Glaubenslehre eine andere geworden, indem sie zugleich einem veränderten Kirchenbegriff entspringt. Der moderne Kirchenbegriff des Protestantismus sieht das Christentum als eine von Jesus ausgehende große Lebenseinheit und Erlösungsmacht an, versteht aber die Kirche in ihrem allgemeinsten Sinne lediglich als den fortwirkenden Geist Christi überhaupt. Die kirchlichen Organisationen oder die Kirchen im engeren Sinne sind demgegenüber nur einzelne und wechselnde Formen, in denen für diesen Geist Christi die Ausbreitungs-, Erziehungs- und Kulturmittel geschaffen worden sind. Innerhalb der einzelnen Kirchenorganisation selbst gilt daher natürlich

die hier gestaltete und überlieferte Formung des christlichen Geistes als im ganzen verbindlich und grundlegend. Innerhalb der protestantischen Kirchen aber ist mit der neueren Entwicklung und gerade unter dem Einfluß der bisher geschilderten prinzipiell theologischen Gedanken diese Bindung eine sehr lose geworden. Es kommt hier nur darauf an, dem gemeinsamen christlichen Lebensbesitz des Protestantismus einen jedesmal der eigenen wissenschaftlichen und religiösen Überzeugung entsprechenden Ausdruck zu geben. Damit aber wird die Glaubenslehre zu einem bekenntnismäßigen Ausdruck der verschiedenen individuellen Aneignungen der protestantisch-religiösen Lebenssubstanz. Sie verliert total den Charakter einer allgemein gültigen Glaubensgesetzgebung. Eben deshalb zeigt sie heute eine Fülle individueller Unterschiede und ist im Grunde immer nur eine Anleitung zur Erzeugung einer eigenen Glaubenseinsicht, die dann der Praxis zugrunde gelegt werden soll.

5. Das dogmatische System ist also die in sich zusammenhängende Darstellung der christlich-protestantischen Glaubensgedanken in Rücksicht auf unsere gesamte übrige Erkenntnis und als Mittelpunkt einer gelten sollenden Gesamtweltanschauung. Daß der christliche Glaube in Gestalt eines solchen Systems dargestellt werden müsse, folgt aus der systematischen Natur des menschlichen Denkens, das nach Zusammenhang, Ausgleichung und Vereinheitlichung seiner verschiedenen Denkinhalte strebt und nur bei einer relativ einheitlichen Gesamtauffassung als einer logisch möglichen sich beruhigen kann. Eben damit bedeutet denn auch die wissenschaftliche Glaubenslehre die beständige Ausgleichung und Anpassung gegenüber dem allgemeinen geistigen Leben. So hat das dogmatische System nicht bloß die logisch-theoretische Bedeutung einer einheitlichen Darstellung des religiösen Glaubens, sondern auch die praktisch-religiöse Bedeutung, den inneren Wandlungen des religiösen Lebens ebenso wie den Wandlungen des wissenschaftlichen Weltbildes durch die

*Konstruktion des Systems der Glaubensgedanken nachzu-
folgen. Es ist somit selbst ein Glied in der nie ruhenden
religiösen Produktion, ist eine jeweils bestimmten Lagen
entsprechende Gestaltung des religiösen Glaubens, wobei
freilich die wichtigsten Anpassungen und Stellungnahmen
in der Praxis vorausgegangen sind und im System nur zu
prinzipieller Zusammenfassung kommen.*

*6. Soll nun das System selbst entwickelt werden, so ist
die erste Frage die nach der Erkenntnisquelle des
Systems oder nach den Instanzen, aus denen das christ-
liche Prinzip in der der Gegenwart entsprechenden Form
erhoben werden kann. Diese Frage beantwortet § 2. Da
nun aber dieses Prinzip für uns nicht bloß als historische
Macht, sondern als eine Offenbarung göttlichen Lebens in
Betracht kommt, so reiht sich daran die Frage nach dem
objektiven göttlichen Gehalt und der subjektiven mensch-
lichen Erscheinungsweise dieses christlichen Prinzips oder
das Problem des Wesens der Offenbarung und des
Glaubens. Davon handelt § 3. Aus dieser praktisch-leben-
digen Rohform soll das christliche Prinzip durch die
Glaubenslehre in eine wissenschaftliche Bearbeitung über-
geführt werden, was nicht ohne Hilfe der wissenschaftlich-
philosophischen Bildung möglich ist und zugleich die
Frage nach dem Verhältnis der religiösen Erkenntnis zur
philosophischen mit sich bringt. Daraus entsteht das
Problem des Verhältnisses der Glaubenslehre zur
Philosophie. Davon handelt § 4. Nach alledem wird es
dann möglich sein, die begriffliche Gliederung der
Glaubenslehre selbst oder die Einteilung des dogmati-
schen Stoffes zu vollziehen. Das ist die Aufgabe von § 5.*

Die ältere Dogmatik befand sich in der Lage, zwei Vor-
aussetzungen zu haben, die für unsere Zeit gefallen
sind. Die erste war die Voraussetzung einer allgemeinen
vernünftigen Gotteserkenntnis. Ihre Auflösung erfolgte zu-
gleich mit der Auflösung einer Normalphilosophie über-
haupt und gehört in die Geschichte der Philosophie. Die

Vortrag

zweite Voraussetzung war die Inspiriertheit der Bibel, deren übernatürliche Gotteserkenntnis sich dann auf der ersten, natürlichen, unschwer aufbauen ließ. Nach diesem Satz ist die Bibel eigentlich gar kein Buch, sondern ihre Aufzeichner sind nur Gottes Federkiele. In Wahrheit schrieb sie der Heilige Geist. Den Beweis für diese zentrale Bedeutung der Schrift lieferte dann ihr eigenes Selbstzeugnis. Auch ihr hohes Alter wurde zur Bekräftigung herangezogen: es erschien als ein Wunder, daß diese schwankungslose Textüberlieferung durch alle Jahrhunderte hindurch möglich gewesen war. Als inneres Kriterium wurde dann auf die Bekehrungen, die von der Schrift ausgegangen waren, hingewiesen: man vermochte sie nicht mit offenen Augen zu lesen, ohne vom Glauben ergriffen zu werden und wunderbare Kraft von ihr zu empfangen. Dabei erhob sich dann nur eine gewisse Schwierigkeit gegenüber anderen Büchern, von denen die gleichen Wirkungen ausgehen konnten. Die alte Theologie half sich hier, indem sie zum Beispiel die Wirkungen des Gesangbuches zwar auch als geistlich, aber doch als natürlich bezeichnete, während die Wirkung der Bibel eine übernatürliche blieb.

Von diesem mit theologisch-wissenschaftlichen Mitteln schwer zu verteidigenden Dogma konnte dann der Weg zum System natürlich nicht mehr schwierig sein. War die Bibel das Zentralwunder, so konnte sie es nur in der Zusammenfassung der in ihr mitgeteilten Wahrheiten sein. Nun aber bestand sie aus einem Haufen von Schriftstücken. Die Aufgabe der Dogmatik mußte folglich sein, das vom Heiligen Geist zerstreut Gegebene zu ordnen, seinen einheitlichen Gehalt herauszuziehen und die nicht übereinstimmenden Stellen und Lücken zu harmonisieren; denn der Heilige Geist konnte doch nur etwas Einheitliches meinen. Die Dogmatik hatte sich ferner mit solchen Dogmen zu beschäftigen, die aus der Bibel nur schwer herauszulesen sind, wie zum Beispiel die nur selten genannte Trinität. Sie hatte zu zeigen, daß derartige Dogmen dennoch von der Schrift gemeint waren, und daß alle

Glaubenssätze eines Nicänum und Chalcedonense als logische Konsequenzen aus ihr hervorgegangen seien. Da die frühere Dogmatik noch nicht so nachlässig war wie die heutige, mußten alle derartigen Sätze nach bestimmter Methode formuliert werden. Das beruhte auf keiner Marotte der alten, schweinsledernen Herren, sondern war damals überhaupt so und wurde auf allen Gebieten gemacht.

Eine derartige Dogmatik im Sinne einer Formulierung der Bibel ist heute selten geworden. Amerika kennt sie allerdings noch, und es ist bezeichnend, daß die alten europäischen Dogmatiken zumeist dorthin verkauft werden. Bei uns ist nach allen Seiten hin das Verfahren durch eine Reihe von Ablösungen erweicht, deren erste die pietistische war. Diese kam im wesentlichen der heutigen biblizistischen Dogmatik gleich. Ihr Wesen ist der Verzicht auf einen allgemeinen Ausgangspunkt, das heißt auf die Anknüpfung an eine natürliche Gotteserkenntnis, die zwar auch früher mehr ein bloßes Prunk- und Paradestück gewesen war. Für diese Richtung vernimmt der natürliche Mensch überhaupt nichts vom Geiste Gottes, er ist in Nacht und Sünde versunken und kennt höchstens die Sehnsucht, was aber im Effekt nichts ausmacht. Es fehlt jede Beziehung zum philosophischen Denken. Die so als Zentrum verstandene Bibel ist natürlich auch nicht viel anders als die orthodoxe, nur gibt es hier nicht so viele Beweise für ihre Inspiriertheit. Man legt auf naturwissenschaftliche und grammatische Fragen keinen Wert, an diesen Punkten sind menschliche Schwächen der Verfasser, nicht der Heilige Geist, verantwortlich. Die Überzeugung kommt mehr vom Gefühlsmäßigen her, begegnet daher auch praktisch größeren Schwierigkeiten; denn es ist nicht leicht, die Grenze zu ziehen, wo die Inspiriertheit aufhört und wo sie anfängt. Die ältere Theorie war härter, aber konsequenter.

Auch heute macht die biblizistische Dogmatik Konzessionen, aber so, als machte sie sie nicht. Die Bibelkritik

dieser Kreise betätigt sich an harmlosen Dingen, die Gemeinden erfahren überhaupt nichts davon, und in der eigentlichen Sache bleibt alles beim alten. Es herrscht wohl größere Innerlichkeit und Wärme als bei der Orthodoxie, aber selbst diese Innerlichkeit und Wärme haben ihre Schattenseiten; wer nichts davon spürt, ist eben verstockt. Man hat nur auf den Panzer der Rumpelkammer des 17. Jahrhunderts verzichtet, man führt eine menschlich freiere Sprache. Sachlich ist man mehr bibelgemäß als im Sinne des Chalcedonense dogmatisch. Als charakteristisches Beispiel für diesen Typ ist die in ihrer Art geistvolle und modern gehaltene Dogmatik von Kähler zu nennen.

In Gegensatz zur altprotestantischen und pietistischen Dogmatik tritt dann Schleiermacher. Sein Ausgangspunkt ist ein allgemeiner, aber nicht die aristotelische Gotteserkenntnis, sondern die Tatsache des Religionhabens der Menschen überhaupt. Diese Tatsache muß, da sie bei der ganzen Menschheit zu finden ist, auch mit dem Wesen der Menschheit verbunden sein. Von hier aus erhebt Schleiermacher die Frage nach der Religion und dem religiösen Bewußtsein überhaupt. Die Untersuchung dieser Fragen ist das Thema seiner „Reden über die Religion“. Er findet ihr Wesen in der Grundbezogenheit des Menschlichen auf das Göttliche und in der Präsenz des Göttlichen im Menschlichen, wobei von Seite des Menschen ein absolutes Abhängigkeitsgefühl besteht, das zugleich das Gefühl einer tragenden, göttlichen Macht ist. Mit dieser Stellung aber hat Schleiermacher nur die Überzeugung erreicht, daß von dem ärgsten Heiden bis hinauf zu einem Plato alle ein Mehr oder Weniger von Wahrheit in ihrem religiösen Bewußtsein besessen haben; aber er erhält noch keine Antwort auf die Frage, welches denn nun die Unterscheidungen sind. Wie kommt es zu den positiven, das heißt tatsächlichen Bildungen der Religion? Ist das Gewirr ihrer Verschiedenheiten an sich gleichgültig, und gilt es nur, das Dahinterstehende aus den geschichtlichen Hüllen herauszulösen? An dieser Frage trennen sich viele. Wir messen

den Unterschieden die höchste Bedeutung bei: zwischen einem wüsten Feuerländer und einem Christen, der das Gebot: „Liebet eure Feinde“ anerkennt, sind die Gottesempfindungen durch eine Welt voneinander getrennt. Der uns angehende Wert der Sache hebt erst da an, wo uns das Wesen Gottes heiliger und heiliger werdend und die menschliche Persönlichkeit mit dieser Heiligkeit durchdringend entgegentritt. Daher geht Schleiermachers zweite Aufgabe davon aus, uns der Wesenszüge der Religion zu versichern und eine Wert- und Wahrheitsstufe zu gewinnen. Er löst diese Aufgabe, indem er das religiöse Leben, wie überhaupt das Leben, als eine emporsteigende Entwicklung aufbaut. Die einfache Ethik und Innerlichkeit immer stärker zur Geltung bringende Stufenreihe ist folgende: 1. Das polydämonistische Heidentum; 2. die Zeit der großen, mit mächtigen Volksganzen zusammenhängenden Polytheismen, in denen die Götter schon Geisteswerte tragen; 3. das Zeitalter der rein monotheistisch-geistig-ethisch gefaßten Religionen. Diese letztere Stufe zerfällt wieder in zwei große Gruppen: die auf dem Boden des Judentums erwachsenen Religionen und die Erlösungsreligionen des Buddhismus. Persönliche und unpersönliche Erlösung stehen sich hier gegenüber, und von diesem Gegensatz aus gelangt Schleiermacher zur Bejahung des Christentums als der höchsten Religion. Das, womit wir hier enden, ist also nicht der Begriff der inspirierten Bibel sondern etwas viel Weiteres: der Endbegriff des Christentums überhaupt als einer Einheitlichkeit. Schleiermacher nennt es die „teleologische oder ethische“, wir möchten es die „personalistische Erlösungsreligion“ nennen. Die Bibel wird zum bloßen Moment, wenn auch zu einem überaus wichtigen: sie ist der literarische Niederschlag der Ursprungsperiode. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie die geschichtlichen Urkunden enthält. Die Gegenwart wird ihre Werte immer wieder an ihr messen, aber sie wird sie nicht mehr für inspiriert halten. Auch wird die Bibel nicht mehr die unüberschreitbare Grenze des Christentums sein.

Sie leitet und befruchtet nur die Entwicklung, diese selbst aber geht darüber hinaus. In Wirklichkeit ist auch keine einzige der großen christlichen Konfessionen restlos mit der Bibel identisch. Der eschatologische Gedanke zum Beispiel und die Forderung der Zurückhaltung von Staat und Gesellschaft sind überall fallengelassen, wie vieles andere; denn die Bibel ist eben nicht von Gottes Finger geschrieben, wohl aber ist sie oft für die höchsten Dinge der höchste Ausdruck.

Gemäß dieser inneren Wandlung hat sich auch der Ausdruck verändert. Die alte Periode bevorzugte das Wort „Dogmatik“, Schleiermacher setzte dafür das der „Glaubenslehre“, denn wir haben jetzt nicht mehr irgendwelche Gesetze zu fixieren, nicht mehr aus einer inspirierten Bibel Dogmen herauszuholen. Wir haben es mit der Lehre vom Ausdruck für das Wesen der christlichen Frömmigkeit zu tun.

Was die einzelnen Typen der nachschleiermacherschen Zeit betrifft, so sind sie meist Mischformen.

Eine dieser näher zu betrachtenden Mischformen ist die Ritschlsche Schule, aus der auch Wilhelm Herrmann hervorging. Sie ist eine bewußte Mischung biblizistisch-autoritativer und modern-historisch-religionsphilosophischer Dogmatik. Der Schleiermachersche Ausgangspunkt ist auch der ihre, allein in so abgeschwächter Form, daß er fast einflußlos wird. Das Wesen der Religion ist vielmehr so gefaßt, daß man sich sofort zur strikten Offenbarung wenden muß. Die allgemeine Religion ist lediglich die Sehnsucht, durch Verbindung mit einer höheren Macht das Leben zu beherrschen, sie ist ein bloßes Postulat, kein Besitz. Jede Erkenntnis außerhalb des Christentums ist Illusion: es gibt außerhalb seiner keine Gewißheit, ja es gibt zuletzt nur Auslieferung an die Verzweiflung. Es gibt ohne Christentum nur Tendenz auf Religion, aber keine Offenbarung. Irgend jemand hat gesagt: „Auf dieser Grundlage würde ich Atheist“, für die Schule selbst aber wird die Tatsache,

daß es nur im Christentum Gottesoffenbarung gibt, zugleich der Beweis für das Christentum. Wer es nicht erlebt, dem ist nicht zu helfen: das Erlebnis steht überall voran. Wer durch die Kritik an der Person Jesu gequält wird, ist ihm am nächsten; denn nicht um Wissenschaft handelt es sich, sondern um persönlich-mystisches Erleben. Eine Seele, die auf außerchristlichem Boden die Sehnsucht nach Gott in sich fühlt, wird, sobald sie die Bibel kennenlernt, von ihr getroffen werden, sich demütigen, an der eigenen Kraft verzweifeln und durch die göttliche Kraft erlöst werden. Das Ritschlsche System ist also abgeschwächte Religionsphilosophie und biblizistische Position, hat aber doch nicht mehr seinen Schwerpunkt in der Bibel, sondern in einer christozentrischen Theologie. Das Alte Testament bildet den Hinweis auf Christus und seine Persönlichkeit, Christus selbst aber ist nicht ein Inbegriff von Dogmen, sondern ein menschliches Charakterbild, das wir im persönlichen Erlebnis bejahen. Die Dogmatik ist dann die Entfaltung einer Weltauffassung, die aus diesem Erlebnis hervorgeht. Ritschl war in bezug auf die Lehre Jesu autoritativ gerichtet, Herrmann ist mehr mystisch. Eine wissenschaftliche Erkenntnis von Seele und Welt gibt es für beide nicht, es sei denn eine rein äußerliche. Es gibt nur die aufleuchtende Erkenntnis in Christo.

An diesem Punkt wird die Ritschlsche Schule sehr anfechtbar. Die Ansicht, daß alle außerchristliche Frömmigkeit nichts sei als ein Postulat, ist eine Unmöglichkeit: jede wirkliche Frömmigkeit ist ein Gotteserlebnis. Man hat sich innerhalb der Ritschlschen Schule damit geholfen, von „unbewußtem Christentum“ zu sprechen. Aber eine Sache, von der man nichts zu wissen braucht, scheint dann allerdings nicht mehr unumgänglich wichtig zu sein. Es ist ferner unmöglich, daß das Christusbild alles trägt. Bei Ritschl handelt es sich nicht um den erhöhten, sondern um den biblischen Christus. Ihn aber sehen wir nur durch den Nebel von zwei Jahrtausenden. Darum kann Jesus heute nicht mehr die Autorität für alles sein. Es gehört zu ihm

auch das, was aus ihm geworden ist, der Geist, der unendlich vieles hervorgebracht hat, was vordem nicht war. Daher setzt an diesem Punkt, der tatsächlich eine Gewalt-samkeit, Mühseligkeit und Unduldsamkeit bedeutet, sowohl die protestantische wie die katholische Polemik ein.

Wir kehren nunmehr zu dem Schleiermacherschen Satz zurück, wonach im Christentum die höchste religiöse Lebensmacht zu erkennen ist, stehen aber damit nur vor dem allgemeinen Komplex, den wir Christentum nennen. Wie ist es möglich, eine schärfere Bestimmung zu gewinnen? Das Christentum ist reich an Großartigem, aber auch an Mittelmäßigem, ja an Karikaturenhaftem. Wir haben vor uns die großen Konfessionen der katholischen und der protestantischen Kirchen, die Sekten und schließlich die unfafßbaren, kirchlich indifferenten religiösen Positionen der modernen Welt. Es erhebt sich somit die Harnacksche Frage nach dem Wesen des Christentums. Der Katholizismus weist sie überhaupt zurück: „Ihr fragt, weil ihr es eben nicht wißt! Wir dagegen haben die Unfehlbarkeit, die lebendige Kraft, die wir nicht erst auf Formeln zu bringen brauchen. Was das Christentum ist, wissen wir, wenn wir uns an die Bibel, die Tradition und die Konzilien halten, deren Exponent der Papst ist. Einer weiteren begrifflichen Fassung bedarf es nicht.“ Auch die lutherische Orthodoxie steht zu der Frage sehr einfach: die Bibel ist eben der lutherische Papst. Die pietistische Gruppe sagt: Das Wesen des Christentums ist die Bibel plus persönliche Heilserfahrung, denn die Bibel ist kein totes Buch, sondern bezeugt sich im Erlebnis der Seelen. Man gelangt also auf der einen Seite zu Papst und Kirche, auf der anderen zur Bibel, immer aber zu einem bestimmt umschriebenen Objekt. Bei Schleiermacher dagegen stößt man zunächst immer nur auf die Gesamtmasse des Christentums. Es handelt sich nun darum, aus dem Ganzen die wesentlich grundlegenden Züge herauszuheben, andererseits die Verbildungen, das Zufällige und Wechselnde auszuschneiden. Schleiermacher tut dieses mit seiner berühmten Defini-

tion: „Das Wesen des Christentums ist der Monotheismus in seiner sittlich erlösenden Form.“ Hegel findet das Wesen des Christentums in der Erlösung durch das Anschauen des unendlichen Gottes. Bei Harnack ist es die Sündenvergebung und das durch sie mögliche Wirken im Reiche Gottes. Wir selbst wollen in unserer Glaubenslehre hier das Wesen des Christentums aus seiner Gesamtentwicklung zu bestimmen suchen.

Voraussetzung zu dieser Bestimmung ist die Kenntnis der Kirchengeschichte und Symbolik. Wir haben zunächst den Niederschlag der Urgeschichte in der Bibel, in der sich das Judentum mit der sonstigen geistigen Lage der Spätantike verbindet. Es folgt die Missionszeit mit ihren Resten messianischer Hoffnungen, ihrer Glut der eschatologischen Erwartung, unter der das ganze Neue Testament steht. Unsere heutige Stellung kann das nicht mehr sein. Das Christentum jener Zeit war an die Unterschichten antiker Großstädte gebunden. Da gab es keine Fühlung mit Kunst, Wissenschaft und Philosophie, sondern man lebte in der vollen Glut der Anschauung. Vergegenwärtigt man sich das alles, so wird es unmöglich, das Wesen des Christentums nur aus der Bibel herauszuholen, mit der in Wahrheit auch nur einige weltferne Sekten auskommen. Mit dieser Einsicht aber sind wir eine Menge von Schwierigkeiten los. Wir haben die Bibel rückschauend aus ihren Früchten zu beleuchten, und werden damit auch bis zu einem gewissen Grade unabhängig von der Bibelkritik. Wir brauchen nicht immer erst zwei Jahrtausende zu vergessen!

Auf die Ur- und Missionszeit folgt der Katholizismus. Er war weder ein Rückfall noch eine Verderbung, sondern man tat eben den Schritt, der getan werden mußte. Der Katholizismus unternahm es, die Welt zu erobern, er wollte nicht nur sich schmiegen und harren. Unter dem Zurücktreten der eschatologischen Erwartungen faßte er den Plan, die ganze Menschheit zu umspannen. Das ist seine Größe! Er wollte Moral, Wissenschaft und Kultur mit christlich-religiös-ethischen Überzeugungen vereinen. Von

ihm ging der Gedanke des christlichen Staates aus. Daneben brachte er viel Heidnisches: zu seinen Mitteln gehörte die Ausgestaltung des Priesterbegriffes, das Meßopfer, die zweierlei Moral. Aber das ist hier gleichgültig: das Große und Bleibende des Katholizismus war das erste.

Der Protestantismus greift seine Aufgabe durch die reine Innerlichkeit der Gesinnung an. Vieles vom Katholizismus bleibt bestehen, nur die Täufer gehen wirklich aufs Neue Testament zurück. Welches ist nun der speziell protestantische Gedanke? Der Protestantismus hat in sich selbst eine Entwicklung erlebt. Wir setzen hier einen Protestantismus voraus, der mit schroffen Trennungen über den alten Protestantismus hinauswuchs. Er ist die Grundlage unserer Glaubenslehre, in der Überzeugung, daß in ihm die eigentliche Entwicklungslinie des Christentums lebt. Dabei ist er überall aus dem praktischen Leben theoretisch herauszuziehen. Wie Schleiermacher, so bauen auch wir auf dem gegenwärtigen Bewußtsein der Gemeinden. Für eine Bewußtseinstheologie heißt es nicht, das Christentum überhaupt darzustellen, sondern das gegenwärtige Christentum zu fassen. Dies ist nicht leicht und nur unter Mut und persönlicher Stellungnahme möglich. Jeder, der das Unternehmen wagt, trägt selbst die Verantwortung. Einen Beweis kann nur seine Glaubenslehre selbst erbringen, denn es gibt keinen anderen als das Gefühl: hier ist der große, starke Strom, der die Gegenwart in sich aufnimmt und in die Zukunft hinausträgt. An diesem Punkt hört die streng beweisende Wissenschaft auf, der persönliche Eindruck, die praktische Stellungnahme sind alles. Auch für Schleiermacher bedeutete die Glaubenslehre einen Entschluß, obwohl er die Übereinstimmung mit der übrigen Kultur noch leichter finden konnte als wir. Es gab zu seiner Zeit tatsächlich noch einen einheitlichen Standpunkt der Gemeinden, während unsere heutige Welt viel differenzierter ist.

Dies führt uns zum Kirchenbegriff, der sich uns überall als ein anderer zeigt wie der ehemalige. Die Dogmatik der

katholischen Zeit war gänzlich bestimmt durch die Lehre vom Wesen der Kirche als der großen Erlösungsanstalt der Menschen. Der Protestantismus dann wollte nicht etwa eine Nebenkirche, sondern die wahre Kirche sein. Sein Glaube war auf Grund der Bibel genau formuliert, alle Laien hatten sich darunter zu beugen. Es wurde Zensur geübt und kein anderer Glaube geduldet. Von den Universitäten und Theologen herab bis zum Tanzmeister gab es nur ein unfehlbares Bekenntnis in einem Lande. Man brachte die Andersgläubigen allerdings nicht mehr um, aber man verwies sie des Landes, wobei es dann geschehen konnte, daß jemand unaufhörlich von einem Land zum anderen abgeschoben wurde, weil niemand ihn in seinem Sinne rechtgläubig fand. Heute gibt es keine kirchlich einheitlichen Territorien mehr, ein Gedanke, den die alte Zeit nicht fassen konnte. Man war es früher einfach dem Worte Gottes schuldig, für Einheitlichkeit zu sorgen. Nur der Pietismus und seine Gruppen bildeten sich etwas freier und in ihrer Glaubenslehre individuell durch die persönliche Erfahrung mitbestimmt.

Die notwendige Folge des veränderten Kirchenbegriffs ist: es gibt keine zwingende Wahrheit mehr, sondern alle haben Anteil an ihr. Kein Mensch sieht heute im Katholizismus noch den Antichrist. Zwischen den protestantischen Kirchen ist es zu einer Union gekommen. Selbst die Theologen besitzen gegenwärtig oft nur eine sehr mäßige Orientierung über die Bekenntnisse. Sogar die Heilsarmee genießt Rechte und Anerkennung. Wenn sich jahrhundertlang drei große Konfessionen untereinander dem Teufel überliefert haben, so glaubt schließlich kein Mensch mehr daran, daß eine von ihnen die alleinige Wahrheit besitze. Die Entwicklung bewegt sich auf die Trennung von Kirche und Staat hin oder ist vielfach schon zu diesem Ziel gelangt. Man richtet den Blick auf die Früchte des sittlichen Lebens und duldet sich im übrigen.

Eine weitere Folge ist das Hereindringen nicht nur der Toleranz, sondern des Relativismus und Subjektivismus in

die Kirchen selbst. Innerhalb des Protestantismus ist der konfessionelle Unterschied überhaupt untergegangen. In derselben Gemeinde können die verschiedensten Richtungen nebeneinander bestehen. Ein Pfarrer erzählte unlängst über seine Vikare: der eine sei Rationalist gewesen, der mit wissenschaftlichem Einschlag gepredigt hätte, der zweite Gemeinschaftler mit Wunderglauben, Gebetserhörungen und dergleichen, der dritte früherer Katholik, der seinen einstigen Glauben noch nicht ganz habe abstreifen können. Ihre verschiedene Wirksamkeit sei für die Gemeinde wie ein Kursus mannigfacher Religionsrichtungen gewesen; die Leute habe das gar nicht geniert, sondern aufs höchste interessiert. Ähnliche Kaleidoskope von Verkündigungen kann man häufig erleben. Es kommt eben weniger auf letztere wie auf die persönliche Hingebung und Wärme der Geistlichen an. Dies aber bedeutet auch: es gilt heute, statt dogmatisch faßbarer Lehre, den schwer definierbaren ethisch-religiösen Gesamtgeist, der mit Pietät durchwoven ist, zu bestimmen. Von dem Prediger fordert man mit größerer Notwendigkeit als früher, daß er wiedergeboren sei. Er ist nicht mehr nur der Träger des Wortes, durch das Gott Wunder tut, gleichviel, wie er selbst dazu steht, sondern es gilt den vollen Einsatz der Persönlichkeit. Da eine Einheit nur noch in der Vergangenheit liegt, ist es das Wesen der neuen Dogmatik, daß jeder die ihm wichtig scheinenden Punkte herausbildet. Jeder hat das Recht, eigene Wege zu gehen. Selbständige Gemeinden sind dann das Korrelat dieser stark variierenden Glaubenslehre.

Aus den obigen Verhältnissen wird von anderen wieder die Folge gezogen, daß mit aller Strenge die einheitliche Kirche wieder herzustellen sei. Die große Scheidungsfrage lautet: Preisgabe der Volkskirche zugunsten eines festen Bekenntnisses oder Aufrechterhaltung der Volkskirche mit Freigabe der Dogmatik? Die einen erschrecken vor dem Prinzip der Independenz der Gemeinden, die anderen erkennen zwar die Gefahr an, sagen aber, daß ein Zurück-

entwickeln unmöglich sei, weil das wirkliche Leben bereits gegen die Konformität entschieden habe. Man kann eine solche höchstens noch für die Geistlichen verlangen; für die Laien vermag dies nicht einmal mehr der Katholizismus. Selbst ein Haeckel ist nicht aus der Landeskirche herausgewiesen worden. Nur wenn ein Geistlicher eine abweichende Meinung hat, findet man die Konformität bedroht, denn hier kann man auf das Brot drücken. Dies mag schließlich eine Berechtigung haben, wo das offizielle Leben noch Einheitlichkeit besitzt; wozu aber soll, wo das nicht mehr der Fall ist, die Gestaltung des Kirchenwesens vertuscht werden? Die meisten meinen gedankenlos, Ordnung sei hier, wie allenthalben, vielleicht ganz gut, während das einzig Richtige ist, sich einzugestehen, daß das Leben eben nicht konform ist. Solange wir eine Volkskirche haben, können wir nicht anders, als den vorhandenen Stimmungen Rechnung tragen. Wir können nicht, wie in der Armee, eine einheitliche Meinung verlangen, oder wir haben eine bloße Scheinkirche. Und wenn man alle Theologieprofessoren, denen man die Schuld an diesen Dingen beimißt, fortätte, die Sache bliebe doch; denn sie hängt an den aus der freien Wissenschaft überhaupt, aus der Presse und dem ganzen gegenwärtigen Leben immerfort in die Kirche einströmenden Ideen. Eine allen Bedürfnissen weitherzig Rechnung tragende Kirchenleitung ist hier der einzige Ausweg. Ein Geistlicher im Nachbargebiet von Baden hat in seiner Gemeinde einen stark katholisierenden Gottesdienst eingeführt: auch das ist noch nicht erschütternd, wenn es die Leute erbaut. Jatho hat eine große, persönliche Wirksamkeit gehabt — also in Gottes Namen! Seine Wirkung konnte niemals so verderblich werden wie seine gewaltsame Entfernung. Denn das schlimmste von allem, was geschehen kann, ist doch dieses, daß die Menschen schließlich glauben, die Pfarrer sagten nicht, was sie dächten, sondern was sie mußten. Dieses wäre die eigentliche schwere Krankheit der Kirche. Daneben ist jede andere Gefahr verhältnismäßig gering.

Man erinnere sich an Bremen, das kirchliche Paradies Deutschlands, wo jede denkbare Meinung möglich war und ist: die Gemeinde eines Kalthoff, der die Historizität Jesu bestritt, hat sich verlaufen. Alles Sensationelle wird schließlich langweilig. Die Freiheit ist nicht so gefährlich, wie viele glauben, aber der Streit ist es. Hinter ihm steckt überall die Politik. Er trägt auch die Schuld, daß sich nicht mehr Menschen zum geistlichen Amt finden, das auch heute noch ein wunderschönes Amt sein könnte. Denn mit den Gemeinden ist es gar nicht so schwierig, wie man oft glaubt, und eigentlich hoffnungslos liegen die Dinge nur in den namenlos verhetzten Proletariergemeinden. Das gegenseitige Dulden muß daher um jeden Preis möglich gemacht werden. Auch von den akademischen Lehrern ist Milde und Toleranz zu fordern, damit nicht, um mit Schleiermacher zu reden, der Knoten schließlich so auseinandergeht, daß es das Christentum mit der Barbarei, der Unglaube aber mit der Kultur hält. —

Man kann alledem gegenüber fragen, ob eine Glaubenslehre überhaupt nötig sei, und ob es nicht vielmehr genüge, wenn jeder auf eigene Hand schöpfte. Aber wenn wir einen großen Gedankenzusammenhang vertreten wollen, so müssen wir es so tun, daß er möglichst einheitlich sein kann. Im Wahrheitsinteresse ist es notwendig, daß hinter der Verkündigung ein wenigstens annähernd geschlossenes System steht. Es handelt sich in der Glaubenslehre zwar nicht um wissenschaftliche, sondern um spezifisch religiöse Sätze, um die Gewalt der Persönlichkeit, nicht um die der Wissenschaft. Die letztere gibt uns nur die systematisch-logischen Grundsätze, nach denen wir verfahren. Aber die Glaubenslehre ist als Weltanschauung zu gestalten, und dies macht sie zum Ausgleich mit der ganzen geistigen Umwelt, also auch mit der Wissenschaft. Die Glaubenslehre bedeutet solchen Ausgleich selbst dann noch, wenn sie schroff polemisch auftritt: sie vollzieht in diesem Fall den Ausgleich mit dem Zeitgeist, indem sie den Zeitgeist bricht. Geht sie auf den Zeitgeist ein, so ist

es nicht nötig, alles zu übernehmen. Es handelt sich nicht um die jüngste Note des Tages, sondern um die ganze geistige Struktur, die die letzten Jahrhunderte formten. Es ist nicht möglich, die ganze neuere Entwicklung aus dem Gesichtskreis der Glaubenslehre zu streichen. Ein Eingehen darauf ist unbedingt nötig. Zwar wird diese wichtige Funktion der Glaubenslehre gern umgangen. Man stellt Sätze auf, als gäbe die Verschiedenheit von Glaube und Wissen einen Freibrief darauf, alles Wissen zu ignorieren. Davon, daß uns die Bibel über kosmologische Fragen vergewissert, ist doch keine Rede. Es ist ein schwerer Fehler mancher Glaubenslehren, diese Dinge zu übersehen. Wo die Probleme nicht empfunden werden, wie in einzelnen Landgemeinden, ist es natürlich nicht nötig, sie aufzurühren; zumeist aber sind sie jedermann vertraut und müssen berücksichtigt werden. Dabei hört sich das Wort Apologie schlecht an, weil es zu allerlei lächerlichen, faulen Künsten verführen kann. So sucht eine orthodoxe Dogmatik den Beweis zu erbringen, daß die Erde Angelpunkt der Welt sei, weil sie allein von Menschen zu bewohnen wäre. Nur der Mars käme allenfalls noch in Betracht, er aber sei wieder zu klein. „Sein Vaterland muß größer sein.“ Auch ist es unbehaglich, einen Gedanken immer nur verteidigen zu müssen; die Dinge amalgamieren ist besser. Auch hier wird Schleiermacher vorbildlich sein. Viel Ballast muß mit kühner Entschlossenheit abgetan werden. Zurückweisungen und Einschmelzungen bringen erst den Ausgleich.

§ 2. Die Erkenntnisquellen für die Darstellung des Systems.

1. Die Glaubenslehre ist die dogmatische Entfaltung des christlich-protestantischen Prinzips. Dieses selbst ist in erster Linie aus dem Bewußtsein der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft zu schöpfen. Aber indem diese gegenwärtige Christlichkeit zugleich als Quelle und Norm

Diktat

die Grundlagen der christlichen Geschichte und die klassischen Fortbildungen in sich schließt, so ist dieses gegenwärtige religiöse Bewußtsein selbst doch etwas durch und durch historisch Bedingtes. Es gilt daher, die verschiedenen Schichten klarzulegen, in denen sich dieses gegenwärtige Bewußtsein aufbaut. Hierbei kommen dann auch innerhalb seiner die Bibel und die christliche Geschichte zur vollen Geltung; denn unser Bewußtsein baut sich auf: a) aus den grundlegenden Gewißheiten und Impulsen, die von der Bibel, insbesondere von dem in der Bibel enthaltenen Christusbilde ausgehen; b) auf den großen geschichtlichen Weiterbildungen, unter denen die Reformatoren eine wesentliche Stelle einnehmen; und schließlich c) auf dem in der Gegenwart sich bildenden und in ihrem Zusammenhang bedingten religiösen Erleben.

2. Gemäß der von der Prinzipienlehre entwickelten Erkenntnis, daß in jeder Religion die grundlegenden religiös-produktiven Persönlichkeiten maßgebend werden für die religiös-reproduktiven, und gemäß der besonderen charakteristischen Bedeutung dieses Sachverhalts im Christentum, ist die eigentlich klassische Quelle der christlichen Glaubensgedanken die Persönlichkeit und Verkündigung Jesu. Dabei ist diese Verkündigung nicht im dogmatischen Sinne unanfechtbarer Lehrsätze zu nehmen, sondern in dem Sinne der Darbietung eines religiös-sittlichen Personlebens und eines hierin verkörperten religiös-sittlichen Geistes, der ein eigentümliches neues Menschheitsideal bedeutet und in der Eröffnung eines neuen Verhältnisses zu Gott innerlich erlösend wirkt. Dieser Eindruck der Persönlichkeit Jesu ist neben aller dogmatischen und kultischen Christologie doch lebendig geblieben und ist insbesondere von der heutigen historisch kritischen Denkweise aus der Bibel zentral herausgehoben worden, andererseits aber auch vom religiösen Gefühl seit dem Pietismus immer stärker geltend gemacht worden. Dabei ist jedoch die Persönlichkeit Jesu nicht isoliert aufzu-

fassen, sondern einerseits stets anzusehen als Vollendung der Propheten, aus deren Gottesglauben und Ethik sie vor allem zu deuten ist, andererseits als der Gegenstand des apostolischen Glaubens, der Jesus aus dem Judentum und dem bloßen Messianismus in die Weltstellung des universalen menschlichen Erlösers emporgehoben und die Folgerungen der Ethik Jesu gegen das jüdische Gesetz erst gezogen hat. Indem die Bibel jenes Bild Jesu darbietet, im Alten Testament die Voraussetzungen für sein Verständnis und in den apostolischen Schriften die Dokumente des ältesten und ursprünglichsten Christusglaubens enthält, ist sie das wichtigste Belebungsmittel und der entscheidende Maßstab alles christlichen Glaubens. Einer weiteren Theorie über ihre Wirkung und Bedeutung bedarf es dann gar nicht.

3. Das Evangelium Jesu ist nun aber andererseits unmöglich die einzige Norm und Quelle des Glaubens, sondern die durch die Eigenart der Ursprungszeit und durch die allgemeinen Bedingungen der Antike Ur- und Keimgestalt des aus ihm sich entfaltenden christlichen Lebens oder des christlichen Prinzips. In der weiteren Entwicklung ist diese Keimgestalt abgestreift und das Christentum zu einem weltumfassenden allgemeinen Lebensprinzip geworden.

Welche persönlichen Träger dieser Fortbildungen man hervorheben will, ist Sache jedesmaliger Auffassung und Kenntnis; doch sind Augustin, die großen Heiligen, die Mystiker und vor allem die Reformatoren als die Erneuerer und Fortbildner der eigentlich christlichen Grundkräfte ganz besonders hervorzuheben. Die Reformation insbesondere bedeutet eine mächtige Verinnerlichung und Versittlichung des Christentums, die beide die Grundlage unserer heutigen Christlichkeit sind. Sucht man für alles dies einen gemeinsamen Namen, so empfiehlt sich dafür der in der katholischen Dogmatik geprägte Name der Tradition. Diese Tradition ist keine gesetzliche Autorität, sondern ein frei durcharbeitender Stoff. Darin liegt der Unterschied

des protestantischen Traditionsbegriffes gegenüber dem katholischen, und der moderne Entwicklungsbegriff hat diese Fassung des Traditionsgedankens stark in den Vordergrund gerückt, während den Reformatoren dieser Begriff gefehlt hat und sie ausschließlich an die Bibel anknüpfen meinten.

4. Liegt diese Fortentwicklung wesentlich in der kirchengeschichtlichen Ausgestaltung des Christentums, so hat die Neuzeit eine Fülle außerkirchlicher Einwirkungen gebracht, die das christlich-religiöse Bewußtsein stark beeinflussen haben und die dadurch mit zu den Quellen einer heutigen Darstellung gehören; denn es liegen hier keineswegs nur kritische und negative Abzüge vor, sondern zugleich positive neue religiöse Momente, die sich mit der christlichen Frömmigkeit größtenteils verschmolzen haben, daneben freilich auch eine vom Christentum ganz unabhängige Entwicklung eingeschlagen haben; allein sie haben Tiefsinn und Stärke nur da, wo sie mit dem Christentum sich verschmolzen haben.

Die hier vorliegenden Einflüsse sind folgende: a) die Wandlung in der Schätzung des Historischen, das nur als Bürgschaft, Anregung und Urbild, aber nicht als kosmischer erlösender Eingriff in Welt und Gott betrachtet werden kann, woraus die Auffassung der Erlösung als der Aneignung eines höheren geistigen Lebens folgt; b) die Wandlung des Weltbildes, die zur Aufhebung des Anthropozentrismus und der anthropomorphen Gottesdarstellung führt, damit aber zugleich der Frömmigkeit einen vermehrten Ernst und eine gesteigerte Majestät zufügt; c) die Wandlung des Wunderglaubens, der nicht mehr auf einzelne Erweise einer besonderen christlichen Heilskausalität sich erstreckt, sondern Gegenwart und Wirken Gottes in jedem Erweis des göttlichen Lebens überall verspürt; d) die Ersetzung des absoluten Gegensatzes zwischen christlicher und außerchristlicher Welt durch einen relativen Gegensatz der größeren oder geringeren Entwicklungshöhe, wodurch das religiöse Gefühl tole-

ranter und umfassender und die Auffassung von der christlichen Lebenswelt beweglicher wird; e) die Aufhebung des Begriffes der Kirche als einer exklusiven, supranaturalen, autoritativen Heilsanstalt mit festen dogmatischen Alleinwahrheiten und ihre Wandlung in eine freibewegliche Geistesgemeinschaft im Verhältnis zu der die organisierten Kirchen nur mehr oder minder zweckmäßige Organisationen der Fortpflanzungen sind; f) die Auflösung des Sakramentalismus, das heißt des Glaubens an die Bindung besonderer geistlicher Wunderwirkungen an sinnliche Mittel und Stiftungen und damit die völlige Verlegung der Religion in Gesinnung und Glaube, woraus dann ein erheblich verändertes Verständnis der sogenannten Sakramente folgt; g) die Ersetzung der negativen Sünden- und Bekehrungsstimmung durch den Drang nach freier aus der religiösen Kraft zu gewinnenden Aktivität; h) die Umdeutung aller dogmatischen und ethischen Gesetze in freie, innere Gesinnungskräfte, die sich individuell verschiedenen Ausdruck schaffen mögen, und damit die Ersetzung aller eudämonistisch-äußerlichen Eschatologie durch den Gedanken einer inneren Entwicklung; i) das Bestreben, die rein religiöse Persönlichkeits- und Liebesmoral des Christentums mit den praktischen Aufgaben des heutigen Lebens und mit dem Erwerb moderner Humanität zu verbinden; k) die Einwirkung des Entwicklungsgedankens auf den christlichen Dualismus und Pessimismus, womit die Stimmung der Fortschrittsaufgabe und der Höherentwicklung in den Erlösungsgedanken hineingetragen wird. All das sind positive Gedanken und Kräfte, deren Wirkung in keiner Dogmatik der Gegenwart fehlt, und denen eine ausdrückliche Aufmerksamkeit zugewendet werden muß. In welchem Maße und Sinne ihnen Rechnung getragen werden muß, das kann erst die Einzeldarstellung der Glaubenslehre sagen.

5. Schließlich aber kommt zu alledem hinzu, daß das, was Jesus und die Bibel, Christentumsgeschichte und die Reformation, modernes Leben und Denken uns darbieten,

zur wirklichen religiösen Lebensmacht nur wird in der persönlichen und subjektiven Aneignung, die zugleich eine Verschmelzung und Vereinheitlichung dieser Einflüsse und eine Gestaltung aus eigener persönlich-religiöser Erfahrung ist. Damit kommen wir zu dem Begriff des religiösen Gegenwartserlebnisses, das in der alten Dogmatik *testimonium spiritus sancti*, bei den Spiritualisten die Erfahrung des Geistes oder das innere Licht, bei den Mystikern die Belebung des göttlichen Funkens heißt. Dieses Erlebnis ist die eigentlich entscheidende Quelle und Autorität, aber es ist nichts Einfaches und Plötzliches, nichts rein Supranaturales und vom menschlichen Denken und Fühlen Ablösbares. Es ist vielmehr das lebendige Ineinander der geschichtlichen Einflüsse und der unmittelbaren relativen religiösen Produktivität der Einzelnen. Daher ist auch die Evidenz eine rein subjektive und unbeweisbare, aber die Subjektivität schließt immer zugleich die Hingabe an die historischen Objektivitäten ein, nur daß in dieser Hingabe eine ganz persönliche Auslese und Nuancierung vollzogen wird, die das Geheimnis des gegenwärtigen religiösen Vorganges ist. Erst in ihm vollzieht sich die abschließende Synthese aller geschilderten Momente, und diese Synthese ist zugleich etwas ganz persönlich Eigenes.

Vortrag Wir kommen zu der Frage: Woraus schöpfen wir den in der Glaubenslehre zu formulierenden Besitz der Gemeinden? Es ist die Frage nach den mehrfachen Schichten umfassenden Quellen und Autoritäten, die von verschiedenem kritischen Wert sind. Wir haben vor uns: Bibel, Tradition und persönliches Erleben.

Treten wir nun unbefangen vor die heutige Christlichkeit, und fragen wir uns, ob sie restlos aus diesen drei Quellen herzuleiten ist. Tatsächlich finden sich in ihr Elemente, die weder aus der Bibel noch aus der Tradition stammen, Elemente, die auch nicht persönlich sind, sondern die „modern“ sind. Dahin gehört zum Beispiel das eigentümliche Naturgefühl der heutigen Menschen, dessen

Poesie nichts mit der Bibel zu tun hat. Es ist das Gefühl der Immanenz Gottes in der Natur, das noch nicht notwendig Pantheismus zu sein braucht. Es gehört zum eisernen Bestand der Frömmigkeit vieler. Ebenso steht es mit der Abneigung, sich Gott oder seinen Wohnsitz auszumalen. Der Mensch als im Zentrum der Dinge stehend, das ist eine Vorstellung, die heute kein Echo findet, sondern es heißt:

„Was Gott ist, wird in Ewigkeit kein Mensch ergründen;
Doch will er treu sich allezeit mit uns verbünden.“

Für uns ist der Mensch nicht mehr der einzige und schwerlich der höchste Zweck. Daß wir aber trotz der Unermesslichkeit des Alls, trotz des Minimalen unserer Existenz etwas Göttliches in uns tragen, das ist ein spezifisch moderner Gedanke, nicht von irgendeinem einzelnen Denker erfunden, sondern er durchwaltet mit vielen anderen unser aller Instinkte, und fast jede heutige Dogmatik ist von ihm durchdrungen.

Wir haben somit das Bild einer sehr reich gegliederten christlich-religiösen Lebenswelt gewonnen und wenden uns nun zu der ersten der drei vorgefundenen Schichten, zur Bibel. Sie ist für uns nicht, wie für die Orthodoxie, an jedem Punkt gleichmäßig erbaulich. Mit instinktiver Selbstverständlichkeit hebt sich uns im Neuen Testament die Gestalt Jesu heraus, um die sich das Übrige gruppiert. Im Alten Testament wieder stehen die Psalmen und Propheten voran, also auch das persönliche Element. Der dritte Bestand der Bibel, die apostolische Verkündigung, ist uns vor allem in den paulinischen Briefen wert. Auf sie, besonders auf den Römerbrief, baute die ältere Dogmatik mehr wie auf Jesus, während der heutige Mensch wieder mehr Verhältnis zu Jesus hat als zu dem stark dogmatisierenden Paulus. Letzterer gilt, was er uns gilt, auch zu- meist als Persönlichkeit. Wir sehen die eigentliche Offenbarung nicht sowohl in heiligen Lehren als in der Kräftigung des Gottesbewußtseins, das von großen Persönlich-

keiten zu uns hinüberschlägt, und wir entzünden uns an einer ihnen dynamisch gewordenen Erregung. Die Erklärung hierfür liegt nicht nur in der wissenschaftlichen Kritik. Schleiermacher bedeutete als Historiker und Bibelkritiker nichts, Zinzendorf war nicht kritisch veranlagt, aber auch seine Position ruhte schon, wie die Schleiermachers, gänzlich auf dem Persönlichen. Diese Dinge hängen an der eigentümlichen Entwicklung, die das Religiöse überhaupt genommen hat. Auch bei Jesus ist uns heutigen Menschen nicht die Lehre oder das sittliche Vorbild das erste, sondern der imponderable Kern seiner Gesinnungsganzheit und Lebenseinheit. Seine einzelnen Sätze sind von viel geringerer Bedeutung.

Jesus allein zu verstehen, ist nicht möglich; erst die Hinzunahme des Alten Testaments erklärt ihn. Er ist die Vollendung der Propheten- und Psalmenfrömmigkeit. Erst auf ihrem gewaltigen Hintergrund zeigt sich uns seine heroische Größe und verbietet uns, seine Gestalt ins Süßliche zu ziehen, wohin sie so leicht und so oft verzerrt wird. Wir verlernen die spielerischen Ausdeutungen seiner Persönlichkeit und vernehmen dafür die Töne seiner Majestät. GleichermäÙen unentbehrlich ist aber auch Paulus. Jesus war zwar innerlich über den jüdischen Geist hinausgewachsen; dennoch findet sich nirgends bei ihm die bewußte Loslösung von Gesetz und Messianismus. Erst die älteste Gemeinde, für die sich der Geist Christi von dem Christus im Fleisch gelöst hat, vollzieht diese Trennung, durch die Jesus aus dem nationalen Messias zum Weltheiland wird. Es bleibt also die Gesamtbibel bestehen, nicht, wie bei Ritschl, nur das Jesusbild. Vielmehr sehen wir dieses im Brennpunkt alles dessen, was vor ihm war und nach ihm wird; denn solange wir nicht aus eigener Seele tiefere religiöse Kräfte herausholen können, wird Jesus uns immer der Name bleiben, in dem allein Heil zu finden ist. Wir sehen, daß überall, wo das heutige religiöse Leben die Verbindung mit dem Christentum zerstört hat, nirgends etwas ist, was an Mächtigkeit dem zu ver-

gleichen wäre, was bei aller Zerrissenheit das christliche Leben dennoch bietet.

Eine Theorie über die Bibel aufzustellen, ist nicht nötig. Die Hauptsache ist, daß die Bibel eben da ist, und daß wir sie richtig lesen lernen, nämlich ohne kritische und dogmatische Sorgen, ohne beständige wissenschaftliche Einfälle, einfach als religiöser Mensch. Sogar die Theologen müssen unbedingt dazu gelangen. Wer das Leben will aus dem Buche des Lebens, muß die Stellen finden, die gerade an die eigene Seele pochen. Das bloße Steine klopfen gehört dann denen, die dazu berufen sind.

Die zweite Schicht, von der wir handeln, ist die Tradition. Obwohl der Protestantismus sie theoretisch nicht in demselben Maße anerkennt wie der Katholizismus, spielt sie doch auch innerhalb seiner praktisch die größte Rolle. Wir brauchen uns nur zu fragen, wie es stünde, wenn wir uns ganz allein auf die Bibel berufen wollten. Im vollen Ernste getan, hieße es, die zwischen ihr und uns liegenden Jahrtausende einfach ausstreichen. Wir kämen zu einer Glaubensstellung, die dem modernen Menschen ganz unannehmbar wäre, und die höchstens die Sekten zu behaupten vermöchten. Um das einzusehen, brauchen wir uns nur an solche Dinge zu erinnern wie an den das ganze Neue Testament durchwaltenden Zug: „Das Wesen dieser Welt vergeht“, das heißt an die Erwartung der Stunde, wo wir überkleidet werden mit dem Leib der himmlischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$, deren Unterpfand wir nach der Bibel in Erscheinungen wie der Glossolie schon jetzt erleben können. Wir denken ferner an die Dämonologie des Evangeliums, an das Zurückführen von Krankheiten aller Art auf den Teufel und dergleichen mehr. Wenn wir uns in dieses alles hineinversetzen, so empfinden wir zwingend: das heutige Christentum ist nicht dasjenige der Bibel. Der Katholizismus hat dies im vollsten Umfang zugegeben. Loisy, eine der feinsten und edelsten Persönlichkeiten der Modernisten, hält in seiner Schrift gegen Harnack diesem entgegen: Es ist ja Fiktion, wenn ihr das Evangelium als für jede Zeit

einzig maßgebend betrachtet! Der Katholizismus erkennt, praktischer und wirklicher denkend als wir, im Evangelium nur den Keim, aus dem sich alles übrige herausgebildet hat. Es handelt sich in der Entwicklung des Christentums nicht um Entfremdungen, sondern um Gewordenes. Viele unserer Kulturgüter sind überhaupt nur noch in der Weise mit dem Evangelium zu verknüpfen, daß wir sie betrachten als etwas in irgendeiner Weise das Evangelium Schützendes.

Die ganze hier gedachte Linie hebt damit an, daß das Christentum gezwungen wurde, sich in der Welt einzurichten, je mehr der Gedanke an die Wiederkunft Christi zurücktrat. Eine Weisung wie die dem reichen Jüngling gegebene ist für einen engen Jüngerkreis bestimmt, aber nicht für Massen. Hierher gehören tausend Dinge, in denen das Evangelium das ist, was man mit einem bekannten Schlagwort „zeitgeschichtlich bedingt“ nennt. In solchen Stellen, wie dem schönen Wort von den Lilien, die nicht säen und ernten, sprechen Klima und orientalische Verhältnisse mit. Für Menschen unserer Länder bedarf es der Umdeutung: Sorget in fleißigster Arbeit, nur hängt euer Herz nicht daran! Die Forderung des Evangeliums, alles durch Liebe zu überwinden, ist nur in kleinen Verhältnissen, wo Mensch zu Mensch spricht, relativ durchführbar. Orientalische Anschauungen sind es, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen wurde, daß Engel zu unserem Schutz arbeiten und dergleichen. Die ganze anthropomorphe Gottesvorstellung gehört in eine andere Welt; vor allem aber gehört dahin die Lehre vom Nahen der letzten Entscheidung. Sie bedeutet nicht die Vergänglichkeit überhaupt, sondern das Ende der irdischen Dinge, um dessentwillen Paulus sogar von der Ehe abrät. So sind mit dem Evangelium bei aller Größe und Gewalt unendlich viele Dinge höchst innerlich und wesentlich verbunden, die wir mindestens stark umdeuten müssen, wenn wir nicht auf die schroffsten Sektenwege geraten wollen. Umgekehrt gibt es in unserer christlichen Welt tausenderlei, was dem

Evangelium ganz fern lag. Die Massengemeinde, eine geistige Bildungs- und Gefühlswelt, die sich in künstlerischen Symbolen niederschlägt: das sind Dinge, die es damals nicht gab. Aber schon die Lehre vom Geist ahnte eine Fortentwicklung des Evangeliums aus seinem eigensten inneren Triebe. Erst nachdem der Same in die Erde gelegt war, kam der Geist, den Jesus den Seinen zuvor noch nicht ganz geben konnte. Die weitere Geschichte des Christentums ist also kein Abfall, dieser Gedanke ist vielmehr völlig überwunden. Sowohl was auf katholischem wie protestantischem Boden entstand, mußte sein und bedarf einer ganz positiven Wertung.

Der Protestantismus hat denn auch die Tradition nicht beseitigt, sondern nur einen äußerlichen Traditionalismus. Er hat das griechisch-christliche Dogma zwar gereinigt, aber er hat es stehen lassen. Er hat auf seine Weise im Humanismus denselben Ausgleich mit dem außerchristlichen geistigen Wissen vollzogen wie die werdende Kirche mit dem Platonismus. Er hat die Tradition nur insofern verworfen, als sie eine von den großen Synoden gesetzlich festgelegte oder unfehlbare Lehrentscheidung des Papstes sein wollte. Es ist keine Rede davon, daß der Protestantismus auf die Bibel zurückging. Auch wir haben die Tradition aufzunehmen, nur nicht im katholischen Sinne. Hierher gehört die Anerkennung der Bekenntnisschriften; aber nicht als verpflichtend: das wäre katholisch gedacht. Sie sind nur zu betrachten als mit zum wesentlich grundlegenden Stoff gehörend.

Es fragt sich nun, wie die Tradition des näheren aufzufassen ist. Der Stoff ist ein ungeheurer und muß gedanklich verarbeitet werden. Hier liegt eine Aufgabe der Kirchengeschichte, die sich oft in rein historischer Weise mit Hinz und Kunz beschäftigen muß. Ihre eigentlich religiöse Aufgabe stellt sich ihr in der Unterscheidung zwischen Abirrung und Fortgang dar. Das erstere mag nötig und gelehrt sein, fürs Leben aber bedarf es der geistigen Durchdringung. Eine Fühlung mit Augustin, den großen

Mystikern und Reformatoren ist unerläßlich. Die Fühlungnahme soll aber nicht nur eine rein wissenschaftliche sein, sondern unsere Seele muß dabei teilnehmen.

Will sie sich nun an die Güter der Vergangenheit hingeben, stoßen wir bald auf die Tatsache, daß unsere Auffassung dieser Güter unter Mitwirkung von Einflüssen steht, die sich aus ihnen selbst nicht ganz erklären. Überall finden wir Vereinfachungen, Ausscheidungen und Herausstellungen des Religiösen, die ganz selbständig sind. So betonen wir bei Luther den Sündentrost, während wir alles Mittelalterlich-Scholastische beiseite schieben. Und doch war Luther selbst dieses letztere sehr wichtig. Woher kommt das? Woher stammt das Recht zu diesen Vereinfachungen? Schleiermachers Gottes- und Menschheitsbegriff ist durchtränkt mit Immanenzgedanken: Göttliches und Menschliches ist ihm an keinem Punkt ganz zu trennen, und das Wunder bleibt nur die göttliche Wirkksamkeit. Es spricht hier offenbar jener Koeffizient, der mit Bibel und Tradition noch nicht genannt ist: die moderne Ideen- und Geisteswelt. Auch Harnacks schöne, aber unhistorische Auffassung vom Wesen des Christentums gehört hierher. Sein soziales Menschheitsreich ist von Kantschen Gedanken bestimmt. Selbst in der positiven Dogmatik begegnen wir dem Zurücktreten von allerlei Dingen, die früher höchst wichtig waren. Es heißt da zum Beispiel, die Bibel sei keine Naturgeschichte, ihre dahingehenden Stellen bedeuteten keine Entscheidung. Früher taten sie es.

Es fragt sich nun: Wollen wir das moderne Leben, das bereits unter der Hand überall schmerzlos eingeströmt ist, als Quelle für den Aufbau einer Glaubenslehre anerkennen? Wir wollen es tun, und zwar nicht heimlich mit allerlei faulen Künsten wie jene orthodoxe Dogmatik, die das Wunder zu Kana zu retten sucht, indem sie es für einen fabelhaft beschleunigten Naturprozeß erklärt! Wir werden vielmehr zum modernen Leben voll und ernst Stellung nehmen, indem wir es kritisch untersuchen. Kritik aber

schließt immer schon eine bedingte Anerkennung ein. Wir werden vorsichtig, aber sehr offen sein. Bis hierher ist unsere Stellung nicht wesentlich von einer auch sonst schon vertretenen verschieden, hier aber hebt das an, was manche vielleicht nicht mehr mitmachen können. Wer sich gegen diese Glaubenslehre richten will, muß daher hier einsetzen. Wir halten es für eine grundfalsche Stellung zum modernen Leben, darinnen nur Negation zu sehen. Unsere Aufgabe ist nicht, sich immer nur zu fragen, wie weit man darauf eingehen könne, wie viele Konzessionen man machen dürfe. Sondern es handelt sich um eine Position. So gehen zum Beispiel die Gedanken der Immanenz und der Humanität gegenwärtig durch die ganze Welt als große moderne Gedanken. Beide aber sind keine Abstriche, sondern Positionen, wenn sie auch, wie alles Religiöse, schwer faßbar und in den verschiedensten Systemen verstaubt erscheinen. Sie gehören unbedingt zum religiösen Leben der Gegenwart. Der Immanenzgedanke tönt uns aus der ganzen Poesie unserer Tage entgegen. Diese Poesie ist etwas ganz anderes als die religiösen Lieder der älteren Zeit oder die etwas dürftige, in Palmenblätter gewickelte. Es ist ein anderes Lebensgefühl darinnen, eine dynamische Gesamtstimmung. Pantheismus braucht dies noch nicht zu sein — dies ist überhaupt ein Wort, bei dem man sich vielerlei denken kann. Es ist die Empfindung für das Leben, Weben und Sein Gottes im Kosmos, als dessen, der alles erzeugt und alles in sich zurücknimmt. Auch der Gedanke der Humanität ist verschieden aufzufassen. Man kann ihn sehr heidnisch nehmen — für Herder ist er ein christlicher Gedanke. Er bedeutet eine Ausdehnung des christlichen Lebens. Es ist immer wieder hervorzuheben, daß diese durchaus modernen Ideen nichts Destruktives sind.

Wollen wir nun der modernen Welt als dem großen Abfall entgegentreten? Dieser ist nicht größer, als er immer war. Gottesfresser hat es zu jeder Zeit gegeben, kalte intellektuelle Naturen sind nicht neu, und Narren, wie einer, welcher unlängst sagte: „Ich bin überzeugt, Gott

fürchtet sich vor mir“, können nicht als typisch gerade für die Gegenwart gelten. Wir vermögen vielmehr auch in ihr sehr wohl die fortwirkende göttliche Selbstbezeugung zu erkennen. Wenn wir dies aber tun, wenn wir dem modernen Leben in der Glaubenslehre Einlaß gewähren, so soll es nicht heimlich geschehen, sondern offen und mit vollem Bewußtsein. Wir werden das Kind bei seinem Namen nennen.

Unter den Punkten, an denen sich der Einfluß der letzten Entwicklung zeigt, steht an erster Stelle die Verwandlung in der Schätzung des Historischen. Früher bedeutete Jesu Leben ein aus höheren Sphären kommender Eingriff, dessen Wirkung wieder auf Gott zurückging, indem er ihm ermöglichte, überhaupt mit der sündigen Welt in Verkehr zu treten und aus seinem Zorn heraus zur Liebe überzugehen. Für den modernen Menschen aber ist Jesu Leben ein Bestandteil des allgemeinen geschichtlichen Geschehens, das an keinem Punkt völlig außerhalb Gottes steht, sondern an jedem den Kampf zeigt zwischen dem niederziehenden kreatürlichen und dem höheren göttlichen Leben. Jesu Erscheinung ist nicht wie ein himmlisches Meteor, das sich auf Erden niederläßt. Er ist nichts Singuläres, sondern aus der Gesamtheit heraus und als ein Teil von ihr aufzufassen. Dieser selbe Gegensatz aber gilt überall. Der Sinn des Erlösungsgedankens ist für uns nicht ein sich auf Gott, sondern auf den Menschen beziehender. Wir glauben an eine von bestimmten Zentralen ausgehende höhere Beseelung. Das Gottesbewußtsein Jesu strahlt über auf die unter seinem Bannkreis Stehenden. Um diese Wandlung voll zu würdigen, muß man sich klarmachen, daß die frühere Zeit überhaupt das Weltgeschehen vom göttlichen Leben trennte. Wir aber kennen keine metaphysische Wandlung der Welt mehr. Die Menschheit, nicht Gott, ist durch Christus zur Liebe gestimmt worden. Diese Wandlung ist ganz instinkt- und gefühlsmäßig und daher für die meisten schwer zu beweisen. Es handelt sich eben

um eine andere innere religiöse Erfassung, die aber in ihrer Weise durchaus positiv ist.

Einen zweiten Punkt finden wir in der ungeheuren Ausweitung unseres Weltbegriffs gegen früher. Einstmals verwarf nicht nur der Katholizismus, sondern auch der Protestantismus den Kopernikus. Melanchthon machte neben der Theologie auch die Physik. Die Erde mußte das Zentrum des Universums sein, denn, war sie es nicht, so erhoben sich Bedenken gegen die Inkarnation. Es war nicht denkbar, daß sie auch auf anderen Sternen stattfand, oder man wäre zu der lästerlichen Vorstellung einer Inkarnationsreise des Logos gekommen. Sobald sich das Weltbild erweiterte, erhob sich die Frage: Warum geschah gerade auf unserem Planeten das Unbegreifliche? Dann lehrten Giordano Bruno, Spinoza und Leibniz mit voller Konsequenz die Allgegenwart Gottes durchs ganze Universum, und nun sank die frühere zu große Intimität mit Gott dahin. Die naive Betrachtung hörte auf, als wären Sonne und Sterne nur dazu da, daß wir unsere Uhren danach stellen könnten. Der Mensch ist nicht mehr als Ziel der Welt zu denken. Gott wächst in solche Ungeheuerlichkeit hinaus, daß die Phantasie sich scheut, ihn zu definieren. Die idyllische Kleinheit der Welt ist dahin! Nur noch ihre Unermeßlichkeit und Erhabenheit treten hervor und bilden den Gegensatz zu unserer Kleinheit. Wir empfinden uns als Eintagsfliegen, aber gerade in dem Vergleich unserer Flüchtigkeit mit der Unendlichkeit Gottes liegt eine neue Erhebung. Es tauchen religiöse Gefühle auf, die früher noch nicht waren, und fordern Glauben. Denn diese neuen Sätze sind ja ebensowenig zu beweisen wie die alten. Diese Berührung des Unendlichen mit dem Endlichen aber ist ebenfalls etwas durchaus Positives in unserer Zeit.

Wir kommen zum dritten Punkt: der Wandlung im Wunderglauben. Der früheren Menschheit war das Hereinragen einer anderen Welt in die unsere und das Kundwerden einer Ordnung von oben her ganz selbstverständlich. Diese nicht natürlichen Kräfte aber konnten nur

in Bewegung gesetzt werden um der höchsten Zwecke willen; daher bildete das Wunder eine religiöse Zentralgröße. Für uns sind die Voraussetzungen dazu gefallen. Dabei ist die Wunderkritik nicht sehr wichtig; denn es handelt sich nicht um eine historische Kritik im einzelnen, sondern das Entscheidende ist das Wegfallen des Zwei-Welten-Gedankens. Diese zwei Welten passen nicht in die Einheitlichkeit, in der wir das Sein empfinden. Eine Kundgebung Gottes durch Abnormes ist für uns gar nicht überzeugend. Uns überzeugen nur die Größe der Schöpfung und die innere Erfahrung. Die Wunder, die jetzt noch behauptet werden sollen, müssen daher mühsam angequält und apologetisch verteidigt werden. Trotzdem ist der Wunderglaube nicht aufgegeben: die Welt selbst ist ein Wunder, und wenn sie als Ganzes unverständlich ist, so bleibt sie es auch im Einzelnen, ohne physische Unmöglichkeiten der Geschehnisse. Die eigentlichen Wunder aber sind die innerlichen, wo wir die Macht Gottes und sein Wirken spüren. Auch diese Dinge bedeuten nur eine neue Einstellung, keine Negation. Nichts ist für uns viel begreiflicher geworden, als es früher war, aber das Wunder erscheint vertieft und verinnerlicht.

Steht es nun aber so, dann läßt sich auch kein absoluter Gegensatz von Christlichem und Außerchristlichem mehr halten; denn der Beweis, daß bei den Christen größere Vollkommenheit herrsche als anderswo, ist nicht zu erbringen. Effektiv verhält es sich eben nicht so. Der Gedanke einer durch die Erbsünde verdorbenen und dann erlösten Welt hat seine Bedeutung verloren. Es gibt tausendfache Übergänge. Der Gegensatz von Christlichem und Außerchristlichem bleibt, aber er ist nicht mehr absolut, sondern relativ als höher und tiefer, reiner und weniger rein zu denken. Damit ist ein vierter Punkt beleuchtet, an dem sich die Wandlung der Zeit kundtut.

Daraus folgt fünftens unsere veränderte Stellung zur Kirche. Die letztere war früher der Wunderkreis einer großen, göttlichen Heilanstalt, und außerhalb ihrer stand

die „Welt“. Die heutige Kirche spielt effektiv diese Rolle nicht mehr, und von einer alles niederblitzenden Göttlichkeit an ihr ist keine Rede. Sie ist einfach eine der vielen großen Organisationen, auf die wir, da sie zweckmäßig ist, nicht verzichten.

Als sechster Punkt ist zu nennen unsere Stellung zum Sakramentswesen, die ganz instinktiv zu einer ablehnenden wurde. Das Sakramentale bedeutet die innerliche Verbindung von materiellen Vorgängen mit übernatürlichen göttlichen Einwirkungen. Bei Jesus fehlt diese Verbindung, aber der Katholizismus besitzt sie schon seit der ältesten Zeit. Die protestantische Auffassung engte den Gedanken ein, behielt ihn aber doch bei. Seine Voraussetzung sind wieder zwei Welten: die geistig-übersinnliche und die materielle. Die Wunder der ersteren offenbaren sich in der zweiten. Das bedeutet ein Herausreißen physischer Dinge aus ihrem Zusammenhang und ist uns heute nicht mehr möglich. Schon die Tatsache der Verschmelzung von Luthertum und Calvinismus zeigt das Zurücktreten des Sakramentalen, an dem ehemals ein entscheidender Gegensatz hing. Die Taufe ist in der populären Auffassung kein Sakrament mehr, sondern die Aufnahme in die Kirche. Das Herrnmahl wird rein psychologisch gedacht und bedeutet trotzdem eine zunehmende Schwierigkeit für die Kirchen. Nur noch sehr wenige glauben an ein durch die Verbindung mit Sinnlichem sicher gemachtes Wunder. Wir leben nun einmal in einer anderen Sphäre, und doch hing an diesen Dingen einst mit das Pathos Luthers. Ihm war der Gedanke einer an den sinnlichen Raum gebundenen göttlichen Gegenwart tröstlich, weil faßbar, und uns ist er nicht mehr faßbar, wenigstens wird das volle Pathos dafür nirgends mehr aufzubringen sein.

Auch der Errettungsgedanke — das ist der siebente Punkt — erfährt eine Wandlung, und zwar eine mehr den Protestantismus als den Katholizismus treffende. Denn der Protestantismus hebt zwar die ethische Wirkung der Bekehrung nicht auf, aber im wesentlichen ist doch mit

dem Sündentrost alles geschehen. Er neigt zu einem seligen Ruhen in Gott und zur Abwendung von der Welt. Für uns hat sich dieser Gedanke ins mehr Positive und Praktische ausgeweitet. Wenn die zwei Welten überhaupt ineinander rücken, so muß auch im christlichen Triumph über die Sünde die Nötigung liegen, das neue Leben auszuwirken. Die Teilnahme an der Welt und ihren Aufgaben wird zur Pflicht. Schon Goethe empfand als das eigentlich Christliche die Tat. Der Errettungsgedanke stellt sich weniger von seiner beschaulichen als von seiner heroischen Seite dar.

Der achte Punkt betrifft das christliche Ethos. Es erschien früher als ein Gesetz, als etwas Fertiges, Faßbares und, gegenüber dem Menschlich-Wandelbaren, aus einer irrumslosen Wahrheit Stammendes. Es war an ein Jenseits und an das Verhalten zu ihm geknüpft. Wir haben demgegenüber kein Gesetz mehr vor Augen, sondern ein Leben. Auch wollen wir keinen christlichen Sonntagsgeist mehr, sondern eine Durchdringung des Alltags und einen stärksten Zusammenschluß an jedem Punkt. Das christliche Ethos ist uns ein Gesinnungsprinzip. Damit aber schwindet die radikale Unterscheidung von anderen sittlichen Prinzipien, die ehemals als nicht unmittelbar aus dem Göttlichen stammend angesehen wurden. Unsere Auffassung gleicht sich den außerchristlichen Auffassungen an. Auch hier kommt es zu einer Vertiefung und Psychologisierung, zu einer Versetzung aus dem Transzendenten ins Gegenwärtige. Immer unerträglicher wird für das sittliche Gefühl der Lohn- und Strafgedanke. Das Jenseits kann nichts anderes sein als das allmähliche Hervortreten der Folgen, die das höhere Leben zeitigt, und ein immer tieferes Hineinwachsen ins göttliche Geisterreich. Ein moderner Theologe sagt: Das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen. Es ist geschlossen, weil die Gedanken, die es begründeten, die Wurzel verloren haben.

Endlich hat sich noch der moderne Entwicklungsgedanke neben den der Erlösung gestellt. An ihn, anstatt

an die Schuld der Protoplasten, knüpfen wir an. Nicht durch Sünde und Unvollkommenheit ist die Menschheit aus dem Zustand der Schuldlosigkeit gestürzt worden, sondern sie ringt sich aus dem Dunkel erst zum Licht empor. In einem solchen Sinne kann das spießige Wort „Fortschritt“ in den christlichen Erlösungsgedanken aufgenommen werden.

Alle diese genannten Punkte — das ist immer aufs neue zu betonen — sind durchaus nichts Negatives. Es fragt sich nur, gehen wir, indem wir sie anerkennen, nicht über das eigentlich Christliche hinaus? Wir verneinen diese Frage. Das Christentum ist nun einmal das einzig feste religiöse Kapital, das wir haben, und eine neue Religion gibt es nur in Büchern. Wo bei uns wirklich Religion lebt, wird sie nichts Neues bedeuten, sondern eine Wandlung. Wir sind für die Zukunft des Christentums ohne jede Furcht.

Alles eben Gesagte wird nun aber erst wirksam durch die persönliche Erfahrung. Und damit kommen wir zu der dritten Schicht unserer Quellen und Autoritäten. Das von außen an uns Herantretende muß zum eigenen Leben werden. Dies bedeutet niemals nur die einfache Aufnahme. Immer steckt dahinter auch ein persönliches Umbilden, eine oft unbewußte Auslese, ein Zusammenfassen oder Abstoßen. Jedes Persönliche aber ist ein eigenes Lebensgeheimnis. Ich habe, was ich bin, empfangen, aber ich habe es empfangen im eigenen Sein. Natürlich ist dieser Vorgang nicht zu sehr zu idealisieren; denn nicht immer wird verinnerlicht, manches bleibt nur Stoff und Autorität. Auch wird das Gelingen der persönlichen Aneignung stets verschieden ausfallen. Manche gelangen niemals zur Einheit, andere gelangen dazu durch Arbeit, andere durch triebhafte Innerlichkeit. Immer aber bleibt der Vorgang ein geheimnisvoller, auch wenn er nur in den kleinsten Nuancen vorhanden ist. Er bedeutet auch kein Wunder, das einfach nur erlebt wird. Es steckt darinnen ein Element unfäßbarer Produktivität, etwas Unwiederholbares, Einziges. Die letzten Tiefen dieses Vorgangs führen zu dem Geheim-

nis des Seins überhaupt. Diese innere Aneignung des Empfangenen ist auch der Sinn jedes Gebets und jeder Meditation.

Aus Obigem geht wohl hervor, daß die persönliche Aneignung die eigentliche und letzte Quelle ist. Ich empfinde so, nicht in flüchtiger Wallung, sondern weil ich die Macht über mich kommen fühle, die stärker ist als ich — dies wird in jeder Debatte die letzte Instanz sein. Erst im eigenen Erlebnis werden wir die uns persönlich geschenkte Offenbarung sehen. Es wird uns hier gehen wie bei künstlerischen Erlebnissen, wo wir uns vielleicht mit Liebe und Teilnahme in etwas Fremdes versenken, endlich aber doch immer wieder zurückkehren zum Eigensten, wo wir die sicherste Evidenz der uns überwindenden Gewalt haben. Es bedeutet die Eigentümlichkeit des Lebens an seinen Quellen, daß hier das Erlebnis nun einmal so ist, wie es ist, und daß, wenn es zwar überwunden werden kann, auch dies immer nur geschieht durch etwas, was erst persönlich bewiesen sein muß. Auch Feindschaften können wir im letzten Grunde nur von diesem Standpunkt aus begegnen. Wenn ein Nietzsche die christliche Liebesgemeinschaft in Gott für demokratische Platttheit hält, so liegt dies ebenso an der persönlichen Urempfindung, als wenn ein anderer erkennt: hier strömen tiefere Quellen. Das, was wir als objektiv bestimmt erhalten, muß erst vom eigenen Lebenszentrum her beleuchtet werden, so daß wir in unserer Brust vernehmen: hier und nur hier vermögen wir das, was wir suchen, zu erkennen! In genau dem Maße, in welchem so das Empfangene unser Eigenes wird, steckt in uns die Kraft der Produktion. Nicht daß wir sagen können: Dies ist ein Stück von mir, und das kommt von außen! Sondern es handelt sich um ein gegenseitiges Durchdringen. In jedem religiösen Leben ist etwas Elementares, das sich mit dem Überkommenen verwebt.

Endlich: wir nähren uns zwar von der Überlieferung, aber diese Überlieferung wäre doch eine tote, wenn nicht die Produktion derer, die sich von ihr nähren, sie am Leben

erhielte. Die Lehre vom Heiligen Geist geht dahin. Erst mit dem vom Geiste geöffneten Auge ist die Schrift zu verstehen. Dies ist es, was die Reformatoren mit dem „testimonium Spiritus sancti“ meinen. Es handelt sich um ein Geistwerden der Bibel. Das, was wir in ihr haben, muß erst in der Welt der Subjektivität auferstehen, die der Kern dessen ist, was uns überzeugt, und der Stoff, aus dem wir darstellen. Alles nimmt die Gestalt an, die es in uns gewonnen hat: das Persönliche bleibt der Schlußstein.

§ 3. Offenbarung und Glaube.

1. *Die Analyse des gegenwärtigen Gemeinbewußtseins ist nun aber nicht eine rein historische Analyse eines herrschenden Komplexes geistiger Tatsachen, sondern erfolgt in der Überzeugung, daß, wie das Christentum als Ganzes die höchste Gottesoffenbarung ist, so auch diese gegenwärtige Christlichkeit nicht bloß rein menschliche Meinungen und Gefühle, sondern ein von Gott erregtes und bewegtes Leben darstellt. Das führt auf die Bedeutung des Offenbarungsgedankens für die Glaubenslehre, die in ihren Autoritäten und Stoffquellen ja nicht mehr oder minder interessante menschliche Meinungen, sondern die Auswirkung des göttlichen Lebens oder die Offenbarung voraussetzt.* Diktat

2. *Die orthodoxe Theologie hat dieser Voraussetzung dadurch entsprochen, daß sie die Bibel als Ganzes als Offenbarung bezeichnete und verwertete, alles weitere nur als Bibeldeutung betrachtete und so lediglich durch Anschluß an die Bibel den Offenbarungscharakter behauptete.*

Aber sowohl die Einschränkung der Offenbarung auf die Bibel wie die Auffassung der Bibel als göttliche Mitteilung irrtumsloser Lehrsätze erwies sich als unhaltbar. Genau wie die Lehre von den Stoffquellen erweitert werden mußte, so mußte auch die von der ausschließlichen Bibelloffenbarung erweitert werden. So lehrt denn auch der Katholizismus eine fortschreitende Offenbarung in der Kirche

und Tradition; ja, er verlegt die Offenbarung in die immer gegenwärtige und aktionsfähige Entscheidungsinstanz des Papstes. Andererseits haben alle mystischen und pietistischen Richtungen eine Offenbarung neben der Bibel in der inneren Erfahrung oder in der Wirkung des Heiligen Geistes anerkannt, der ja überhaupt erst die Bibel zu verstehen imstande ist. Es ist überall der Begriff einer progressiven Offenbarung, bei dem dann freilich dafür Sorge getragen ist, daß er niemals prinzipiell die Uroffenbarung überschreiten kann.

3. Ein solcher Begriff der progressiven Offenbarung ist auch in der Tat allein möglich, wenn die angegebenen Quellen nicht bloß menschliche Meinungen bedeuten sollen. Wirken diese mit der Bibel zusammen, so kann der Offenbarungscharakter nicht der Bibel allein zuerkannt werden, sondern gilt auch von den anderen Quellen. Dann ist die Bibel oder vielmehr die von ihr bezeugte Geschichte die grundlegende und zentrale Offenbarung, die kirchengeschichtliche Tradition und die moderne religiöse Gefühlswelt die fortschreitende Offenbarung und das gegenwärtige religiöse Erlebnis die gegenwärtige Offenbarung. Die Offenbarung hat also ihre Stufen und ihre Geschichte bis zur Gegenwart und ist niemals zu Ende. Dieser Gedanke einer progressiven Offenbarung muß nun aber natürlich so gefaßt werden, daß doch in allen Stufen ein einheitliches Prinzip sich entfaltet und eine innere Kontinuität gewahrt wird. Das geschieht durch die immer wiederholte Messung an dem Urstoff und die immer erneute Zusammenstimmung der verschiedenen Offenbarungsstufen. Darin ist das kritische Mittel für die Aufrechterhaltung der Christlichkeit dieses Offenbarungsglaubens gegeben. Freilich kann man hier die Frage erheben, ob eine solche progressive Offenbarung nicht vielleicht über das Christentum überhaupt hinausführen könne, eine Frage, die früher unter dem Titel der sogenannten Perfektibilität vorhanden war. Dazu ist zu sagen, daß unter der Voraussetzung der prinzipiellen Un-

abhängigkeit des praktischen religiösen Grundgehaltes von den Umwandlungen des theoretischen Weltbewußtseins von einer derartigen Überschreitung des Christentums tatsächlich bis heute nicht die Rede sein konnte, und daß weiterhin eine solche innerhalb unseres ganzen Horizontes völlig ausgeschlossen ist. Man muß aber darüber hinaus noch sagen, daß auch auf dem Standpunkt einer allgemein entwicklungsgeschichtlichen Anschauung doch die prinzipielle Erreichung des Höhepunktes in verhältnismäßig früher Zeit etwas durchaus Denkbare ist. Im übrigen bleibt natürlich der Glaube an eine Unüberschreitbarkeit des Christentums ein aus seinem Wesen und Eindruck fließender Glaube, der nicht streng bewiesen werden kann. Schließlich ist zu sagen, daß alle diese Wandlungen nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt der Vervollkommenung als unter dem einer lebendigen Anpassung an die jeweilige Umwelt stehen.

4. Damit ist aber nicht bloß der Begriff einer progressiven Offenbarung eingeführt, sondern auch Begriff und Wesen der Offenbarung selbst in ihrem jedesmaligen Geschehen anders verstanden. An Stelle des mechanischen tritt dann der dynamische Offenbarungsbegriff, für den man sich übrigens auf Luther selbst sehr stark berufen kann. Nicht um Mitteilung unveränderlicher übernatürlicher Wahrheiten handelt es sich dann, sondern um eine aus dem Geheimnis des Zusammenhangs des göttlichen und menschlichen Geistes hervorgehende innere Erregung, die ein Ganzes inneren Lebens, ein Ganzes von religiös-ethischer Stellungnahme und Wertung bedeutet. Ein solches Ganzes tritt grundlegend hervor in den biblischen Persönlichkeiten, das heißt den Propheten, Jesus und den großen Aposteln. Die Bibel ist daher immer insofern Offenbarung, als sie von diesen geschichtlich-persönlichen Kräften uns ein bis heute wirksames Bild darstellt. Sie ist Zeugnis der Offenbarung, nicht selbst Offenbarung; aber ein solcher Offenbarungscharakter kann dann auch von allen Weiterbildungen des Glaubens gelten bis auf die

gegenwärtige Erfahrung, nur daß diese dabei stets unter der maßgebenden Einwirkung der urbildlichen produktiven Persönlichkeiten steht. Es ist eine reproduktive Offenbarung, in der aber immer ein Element des relativ Produktiven steckt. Unter diesen Umständen fällt auch der absolute Unterschied zwischen christlicher und außerchristlicher Offenbarung weg. Er wird zu einem Unterschied höher und tiefer stehender Offenbarung, wie das ja schon seit der alten Kirche die Theorie von der sogenannten natürlichen Offenbarung anerkannte und mit Hilfe einer solchen Theorie Ethik und Religiosität der Antike in die Christlichkeit eingeschmolzen hat. Eine ähnliche Beurteilung darf den Regungen des göttlichen Geistes in der modernen Welt zugeschrieben werden, und mit ähnlichem Recht dürfen auch sie in die christliche Frömmigkeit eingeschmolzen werden.

5. Unter diesen Voraussetzungen also darf auch das an seinen Autoritäten und Erzeugungskräften gemessene heutige protestantische Gemeindebewußtsein als auf Offenbarung beruhend bezeichnet werden; aber die in ihm enthaltene Offenbarung ist nicht der unmittelbare Gegenstand der Glaubenslehre. Eine derartig dynamisch verstandene Offenbarung liegt überhaupt nie unmittelbar und isoliert für sich vor, sondern steckt in ihren Wirkungen. Sie ist schon bei den Stifterpersönlichkeiten nur indirekt faßbar als Untergrund ihrer ganzen Vorstellungs-, Gefühls- und Willenswelt und kann, abgesehen von dieser, überhaupt nicht gefaßt werden. Sie ist ebenso sehr aber auch in allen Weiterentwicklungen und gegenwärtigen Erlebnissen stets in die sehr menschlichen und zeitgeschichtlichen Gedanken und Gefühle eingewickelt. Sie wird von dem menschlichen Geiste sofort eingesetzt in sein eigenes Denken, Vorstellen und Wollen und gibt sich daher in ihrer konkreten Wirklichkeit immer nur als ein Inbegriff menschlicher Gedanken über Gott, Welt, Mensch, Anfang und Ende, Lebenswerte und sittliche Gebote, in welchen Gedanken alle Einflüsse der Zeit und Umgebung, der Erziehung und

Herkunft spürbar sind. So wird die biblisch-christliche Vorstellungswelt zunächst in den klassischen Offenbarungspersönlichkeiten grundlegend ausgebildet; aber so wächst auch in der Tradition und in der Gegenwartsfrömmigkeit jedesmal spontan eine originale Vorstellungsdeutung oder Offenbarung hervor. Diese Vorstellungsdeutung heißt in der religiösen Sprache der Glaube, als die eigentümliche Vorstellungsweise des religiösen Denkens. Die richtige Einsicht in die Natur dieses Glaubens ist daher auch die Voraussetzung für das richtige Verständnis der Aufgabe der Dogmatik.

6. Aus dieser Stellung des Glaubens erklärt sich der Doppelcharakter dieses Begriffs, der einmal ein praktisches Ganzes der Lebensstellung und dann wieder eine Summe von religiösen Vorstellungen und Gedanken bedeutet. Das erstere tut er als Deutung jener ihm zugrunde liegenden inneren Weckung einer neuen Lebenswirklichkeit, die nur als ein Ganzes der Gesinnung und Stimmung zu bezeichnen ist. Das letztere tut er als Ausdeutung und Ausformung des so empfangenen Impulses, daher die Mißverständlichkeiten und Streitigkeiten über den Begriff. In Wahrheit gehören beide Seiten der Sache zusammen und ist sowohl der Neigung vorzubeugen, den Glauben in eine leere, vorstellungslose Stimmung zu verflüchtigen, als der, den Glauben intellektualistisch zur bloßen Lehre und äußeren Autorität zu verhärten. Wenn es eine Eigentümlichkeit des Protestantismus ist, den Glauben besonders zu betonen und ihn als Gesinnungseinheit zu begreifen, so ist das aus dem Gegensatz gegen den katholischen Sakramentalismus und Ritualismus zu begreifen. Aber damit ist doch die andere Seite des Glaubens, ein Inbegriff spezifisch religiöser Vorstellungen zu sein, nicht aufzuheben. Die Betrachtung des Glaubens als Ganzes der Gesinnung ist also seine Beziehung auf den Offenbarungsimpuls. Die Beleuchtung des Glaubens als Inbegriff von Gedanken und Vorstellungen ist die Ausdeutung und Aussprache dieses Impulses. Die religiöse Bedeutung des Glaubens hängt an

beiden gleicherweise; aber indem so das erste Interesse durch Zurückführung des Glaubens auf die ihm zugrunde liegende Offenbarung gewahrt ist, tritt nun das andere hervor. Es ist die Frage, was das Wesen und der Erkenntniswert des Glaubens als religiöse Erkenntnis sei.

7. Der Glaube ist die spezifische Erkenntnisform auf dem religiösen Gebiete. Sein Wesen ist psychologisch die Ausdeutung religiöser Grundpositionen in plastisch-lebendigen Anschauungen und Phantasien. Er ist ein symbolisch-kontemplatives Gestalten und arbeitet mit allen hierzu sich anbietenden Mitteln aus der hergebrachten und umgebenden Vorstellungswelt, gibt aber diesen vorgefundenen Mitteln durch Accentuierung und Eliminierung, durch Hervorbildungen neuer Zusammenhänge und Perspektiven einen neuen Charakter, sobald er wesentlich neue religiöse Inhalte zu deuten hat. Zugleich ist die Anschauung von diesen Inhalten durch eine starke Realitäts- und Wahrheitsüberzeugung von jedem Spiel der nur künstlerischen Phantasie verschieden. So wird für die große Gemeinschaft maßgebend und entscheidend der Glaube der großen Offenbarungsträger und zentralen Persönlichkeiten selbst. Die von ihnen geschaffene und geprägte Vorstellungswelt ist das Mittel, ihren religiösen Besitz auf ihre Gläubigen und Anhänger zu übertragen. Ihre Glaubensgedanken werden daher das dauernde und wesentliche Symbol der von ihnen ausstrahlenden und fortwirkenden religiösen Kraft. Indem aber sie als derartige Autoritäten vor ihren Gläubigen stehen, werden sie selbst Gegenstand der Glaubensdeutung für ihre Anhänger. So kommt zu dem von innen durchgesetzten Glaubenssymbol noch der Inbegriff von Glaubensvorstellungen hinzu, in denen ihre eigene religiöse Bedeutung und Würde von den Gläubigen ausgesprochen wird. So hat jede universale, nicht mehr am natürlichen Volksganzen hängende Religion ihren Gottesglauben und ihren Stifterglauben. Dabei unterliegt dieser von den Urperioden geformte Glaubensbestand im Laufe der Zeit den mannigfachsten Abwandlungen, Er-

gänzungen und Umdeutungen, je nach der Fortentwicklung des inneren religiösen Gehaltes und je nach der Verflechtung in die Vorstellungswelten einer Gesamtlage.

8. Der Erkenntniswert des Glaubens wird gelehnet vom Rationalismus, der ihn in Vernunftwahrheiten, das heißt in notwendige, aus irgendeinem letzten Prinzip folgende Begriffe verwandeln will. Ferner vom Positivismus, der überhaupt keinen Erkenntniswert des Symbols oder der Phantasie zugibt und auch noch die rationalistische Metaphysik nur für Illusionen hält; schließlich vom theologischen Dogmatismus, der nicht menschliche Ausdeutungen religiöser Lebensgehalte, sondern unveränderliche, durch göttliche Mitteilung gesicherte Wahrheiten will. Allein alle diese Einwände sind nicht stichhaltig. Der Glaube behält sein Recht in seiner Beziehung auf die ihm zugrunde liegende religiöse Grundsubstanz und ist in dem Maße wahr, als einerseits diese Grundsubstanz sich praktisch religiös und ethisch als höchste Offenbarung erweist, und als andererseits seine Vorstellungswelt diesem Impuls einen reinen und lebendigen Ausdruck gibt. Sein Erkenntniswert ist daher abhängig von der religiösen Bedeutung seines Offenbarungsgrundes und von der Tiefe und Klarheit, mit der er diesen Grund ausdeutet. Nicht seine Adäquatheit an eine objektive Erkenntnis, sondern seine Adäquatheit zu dem von ihm zu deutenden religiösen Grundbesitz ist das Maß seines Erkenntniswertes. Im übrigen bleibt er immer Symbolismus, auch bei jeder wissenschaftlichen Bearbeitung und Reinigung und hängt sein spezifisch religiöser Charakter gerade an der Lebendigkeit der Symbole.

9. Der Glaube geht somit überall der Dogmatik und Glaubenslehre voran, ist das Ursprüngliche und Lebendige und meist auch Volkstümlichere. Aber einerseits bedarf der Glaube bei seiner Neigung zu bunter Wucherung der beständigen Reduktion auf die praktisch-religiöse Grundlage. Weiter bedarf er der Vereinheitlichung und Zusammenfassung zu einem systematischen Ganzen der religiös-

ethischen Gedanken, und schließlich bedarf er bei seiner Verflechtung mit dem übrigen Vorstellungs- und Erkenntnisleben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem außerreligiösen Erkennen.

Dazu kommt schließlich noch das Bedürfnis einer Formulierung für die Gemeinschaft und für den praktischen, kultischen und pädagogischen Gebrauch. Aus diesen vier Gründen und Bedürfnissen geht die Glaubenslehre als wissenschaftliche Aufgabe hervor. Sie ist also wissenschaftliche Bearbeitung und Regulierung des Glaubens, aber nicht Verwandlung des Glaubens in wissenschaftliche und rationelle Erkenntnis. Vielmehr erhält sich auch in dieser Bearbeitung der praktisch-religiöse und symbolisch-kontemplative Charakter des Glaubens.

Vortrag Wir wenden uns jetzt zu der Frage nach dem Offenbarungscharakter unserer Quellen. Dabei haben wir es nicht nur mit einer Charakteristik des Gewordenen und Seienden zu tun, sondern es handelt sich darum, die Elemente, auf denen wir unseren Glauben aufbauen wollen, als innerlich berechtigte Autoritäten zu erkennen. Dies bedeutet, daß wir in ihnen ein Zusammenweben göttlichen Lebens, ein Mehr als Rein-Endliches und Rein-Historisches empfinden.

Die Orthodoxie antwortet auf die oben gestellte Frage: Christentum und Bibel sind identisch. So einfach dies klingt, so wenig einfach ist es doch; denn Bibel heißt eben Bibeldeutung. Daher sagen die Katholiken mit Recht: Das zwischen uns Kontroverse ist gar nicht die Bibel, sondern ihre Deutung. Sobald wir uns dies klarmachen, begreifen wir die Schwierigkeit der protestantischen Position. Um die Bibel als Offenbarung behaupten zu können, wird ihr die Fähigkeit zugesprochen, sich selbst auszulegen. Trotzdem aber hat der Protestantismus unter sich selbst nur Streit erlebt; die Bibel legt sich eben nicht selbst aus, sondern sie ist das Buch, in dem jeder seine eigenen Dogmen sucht und findet. Neben der Bibel steht noch eine andere

Offenbarung, ein subjektives Element, dessen Anerkennung die Lehre vom Geist ist. Mit ihr aber heißt es auch sofort über die Bibel hinaus zu den anderen Quellen als Offenbarungsquellen gehen. Wir erhalten eine durch die ganze Geschichte sich erstreckende Tradition bis hin zu unserem heutigen, auch aus Gott fließenden Leben. Wir erhalten den Begriff einer progressiven Offenbarung.

Dieser Gedanke ist dem Katholizismus selbstverständlich. Er bezeichnet den Protestantismus als tot, weil auf ein einziges Buch lokalisiert. Ihm gegenüber besitze er selbst den großen Gedanken des Fortflutens und zugleich die Instanz, dieses Fortfluten, soweit es nötig sei, abzugrenzen. Man vergleiche darüber Kardinal Newman und Pater Tyrell, einen der reinsten, religiösen Charaktere unserer Zeit. Er war exkommuniziert, fand aber doch im Tode einen mutigen Priester, die ihn einsegnete.

Wir stimmen hier teilweise der katholischen Auffassung zu, denn wir können unmöglich das für immer Festgestellte wollen. Das Erlebnis des Geistes muß die eigentliche letzte, zwingende, uns persönlich zuteil werdende Offenbarung sein. So allein können wir sagen: Wir wissen, was Offenbarung ist, denn wir haben sie. Auch die Offenbarung der Apostel und Väter ist nur als das innere Durchschlagen des Geistes zu denken. Wir haben lediglich Differenzen der Größe, nicht des Prinzips. Erst im Lichte der gegenwärtigen Offenbarung wird die ältere Offenbarung erkannt. Das Wort ist die Schlacke, aber nicht das Leben selbst. Der Buchstabe allein tötet. Nur wenn wir aus der Schlacke wieder Leben wecken können, haben wir mehr als Buchstaben.

Gegen diese progressive Offenbarung werden nun aber manche Bedenken erhoben. Sie deuten auf die Gefahr hin, daß wir einem unbegrenzten Subjektivismus verfallen könnten. Dennoch ist diese Gefahr längst nicht so groß, wie es scheint, oder der Protestantismus ist selbst Subjektivismus. Das Gewirr von Kirchen und Sekten, das er umfaßt, redet zu deutlich gegen die Möglichkeit einer einheit-

lichen Auslegung, oder man macht von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch. Wir haben im Protestantismus allerdings Subjektivismus, aber nur denjenigen, der ihm durch sein Wesen selbst eingegossen ist, und der in seinem Prinzip überhaupt liegt. Er wird gemildert dadurch, daß die großen, biblischen Persönlichkeiten, von denen wir unser Leben empfangen haben, immer die zentrale Offenbarung bleiben. Leben deutet das Leben, Geist den Geist. Erst in zweiter Linie als fortleitende Offenbarung steht die Tradition und in letzter im abschließenden Sinne das gegenwärtige Leben. In aller Mannigfaltigkeit bleibt doch die Grundrichtung die gleiche, so daß es möglich ist, die Vielheit zur Einheit zu stimmen. Alles ist an Jesus und Paulus zu messen, als dem Zentralausdruck, damit wir einen Pol gewinnen, auf den unsere Nadel sich richtet, und dessen es bedarf, eben weil es sich um etwas in sich lebendig Bewegtes handelt. Die Aufgabe der Glaubenslehre ist hier das Zusammenstimmen, eine Aufgabe, die für jede Zeit eine neue sein muß. Es gilt nicht, zu finden, was noch nie gefunden wurde, sondern es gilt, auf unsere Weise zu finden, was andere auf die ihre fanden, und was nie ein für allemal festzulegen ist. Die Einheitlichkeit ist nur im Prinzip herauszubilden. Hier muß auch der theologischen Seite der Dogmen- und Kirchengeschichte gedacht werden: sie liegt in der Aufweisung der Kontinuität. Zu erwähnen ist hier Biedermann, dem allerdings vielfach zu widersprechen wäre, der aber seine Aufgabe sehr tief in Angriff nimmt.

Das zweite große mit der progressiven Offenbarung verbundene Thema ist dann das Problem der Perfektibilität, ein Ausdruck, der von der Aufklärungsperiode geschaffen wurde. Man vergleiche den sich vielfach mit diesen Ausführungen deckenden Aufsatz von Zeller in den Tübinger Theologischen Jahrbüchern, neu gedruckt in den Gesammelten Schriften, Band III. Die ältere Theologie verstand den Gedanken der inneren Anpassung als Vervollkommnung. Für ein historisch geschultes Denken aber gibt

es kein vollkommenes, sondern nur ein dem Wechsel der Gesamtlage entsprechendes Denken. Hier, nicht an der Perfektibilität, geht das wahre Problem auf. Denn in der Anerkennung wechselnder Gestaltung und Neuformulierung liegt unleugbar die starke, sehr ernst zu überlegende Gefahr, in etwas völlig anderes hinüberzugleiten. Die Frage lautet: Sind wir noch unter die Kontinuität des Christentums zu stellen, oder wachsen wir in eine religiöse Zukunft hinein, die nicht mehr christlich ist?

Unsere Meinung hierzu ist: Wenn wir überzeugt sind, daß das innerlich-praktisch-religiöse Leben gegenüber dem rein wissenschaftlich-theoretischen eine weitgehende charakterbildende Wirkung hat, dann brauchen wir die Neubildungen nicht zu fürchten. Etwas völlig Neues könnte nur entstehen, wenn uns irgendwo stärkere religiöse Kräfte als die christlichen gezeigt würden. Diese sind aber nirgends zu sehen. Das Christentum ist nicht überholt. Wandlungen auf theoretischem Gebiet greifen nicht in sein Inneres ein, und wenn wir diesen theoretischen Wandlungen Rechnung tragen, so werden wir den religiösen Inhalt doch behaupten können und müssen, weil es etwas Ähnliches oder gar Tieferes in unserem ganzen Gesichtskreis überhaupt nicht gibt.

So tritt mit dem Gedanken der progressiven Offenbarung der dynamische an Stelle des mechanischen Offenbarungsbegriffes. Wir haben keine übernatürlichen Mitteilungen mehr, sondern das Hervorbrechen der Gesinnung aus der Einheit des menschlichen und des göttlichen Geistes. Das Geheimnisvolle dieses Vorgangs bleibt unaufgehehlt, liegt aber im Vorgang der inneren Lebenshaltung. Offenbarung ist überall, wo Geist ist, in der Predigt sowohl wie in der Schrift. Das war auch bei den großen religiösen Persönlichkeiten nirgends anders. Was aber in ihnen Lebensganzes war, soll auch in den sich ihnen ergebenden Seelen zum Leben werden: wir gelangen vom dynamischen zum reproduktiven Offenbarungsbegriff.

In ihm liegt schon von vornherein die Vorstellung des

Fließenden und des von Herz zu Herz überspringenden Funkens, der, je nach dem, was er findet, eine verschiedene Flamme ergibt. Das Produktive zieht das Reproduktive nach sich. Auch das letztere ist ein Schaffen des Geistes in seinen Lebenstiefen: das Abbildliche wird zum Urbildlichen, zum Eigengewonnenen. Es ist die eigene Seele, in welcher der von außen kommende Funke zündet. Gewiß handelt es sich oft nur um Relatives oder um kleinste Elemente; aber auch in ihnen steckt schon Produktion. Schleiermacher spricht von einer Übertragung der in Christo vorhandenen Kräftigkeit des religiösen Gedankens. Dasselbe betonen in ihrer Sprache eine Reihe von Theologen, am leidenschaftlichsten Herrmann.

An diesem Punkt erhebt sich eine Schwierigkeit: Ist die so ins Menschliche gezogene Offenbarung nicht zu einer Seelenverfassung geworden, von der aus dann kein absoluter Unterschied von Christlichem und Außerchristlichem mehr haltbar bleibt? Diese Frage ist als Konsequenz allerdings berechtigt, wenn auch nicht ganz so zu formulieren. Der materielle Unterschied verschwindet doch nicht. Die christliche Offenbarung ist eine andere als die brahmanische. Sie bleibt inhaltlich verschieden, nur daß wir nicht mehr, wie eine frühere Theologie, die eine als aus Gott, die andere als aus den Menschen stammend betrachten. Überall, wo die Totalität eines ethisch-religiösen Lebensganzen mit dem Empfinden des Geschöpfseins aus Gott auftritt, da ist Offenbarung. Diese Konsequenz ist in keiner Weise erschütternd; denn, wenn man einen Unterschied von göttlicher und nichtgöttlicher Offenbarung dartun will, wo keiner ist, so steigt man von einer faulen Kunst in die andere. Sowie man den Blick auf die außerchristliche Frömmigkeit ausweitet, versagen die Unterscheidungen vollkommen. Plotin und Paulus besaßen beide unmittelbare Mitteilung. Die Genesis des Christentums wäre auch andernfalls unerträglich; denn sie müßte als ein Gemisch von Göttlichem und Menschlichem betrachtet werden. Sowie aber der Neuplatonismus auch

Leben aus Gott bedeutet, steht es anders. Alles ist göttlich und menschlich zugleich. Wir unterscheiden wohl noch nach Inhalt, Tiefe und Majestät, aber nicht mehr nach menschlich oder göttlich, und im Grunde hat die alte Kirche es ebenso gemacht, indem sie den Begriff der „natürlichen“ Offenbarung aufnahm. Sie konnte dies nur tun, weil sie in der natürlichen Offenbarung im tiefsten Grunde eben doch auch eine göttliche sah.

Ist nun die Offenbarung so zu verstehen, wie sie hier dargestellt wurde, so kann sie nicht unmittelbarer Gegenstand der Dogmatik sein, denn wir haben etwas zu Innerliches, etwas zu tief in den letzten Gründen der Persönlichkeit sich Vollziehendes vor uns. Es wird nur greifbarer, insofern es sich in Worte umsetzt. Tut es dies aber, so benutzt es sofort allgemeine Vorstellungen, die es nur von seinem verborgenen Impulse aus ordnet. Die Offenbarung braucht verständliche Formen und wäre ohne die der Geschichte angehörenden Sprachmittel überhaupt nicht weiterzugeben. Diese Umsetzung geht ganz ohne Reflexion und überall vor sich. Was wir antreffen, ist nie die Offenbarung selbst, sondern ihre Ausdeutung, in der der Impuls nicht restlos erscheint, sondern nur die treibende Kraft bildet. Wir bezeichnen diese Ausdeutung der Offenbarung als Glaube. Er ist die Umsetzung des inneren Erlebnisses in einen Komplex menschlicher Begriffe und Forderungen. Wir sehen den eigentlichen Impuls durch das Transparent der Glaubensvorstellungen, die wir übernehmen, und im Hineinfühlen in sie erwächst uns schließlich der eigene lebendige Kontakt mit dem göttlichen Leben. Offenbarung und Glaube sind nicht identisch, sondern Korrelate. Es gibt keine Offenbarung, die sich nicht in Glauben umsetzt, und keinen Glauben, der nicht Offenbarung hat. Dogmatisch darstellbar ist aber nicht die Offenbarung, sondern nur der von ihr durchdrungene Glaube. Erst mittelbar durch ihn ist es auch die Offenbarung.

Diese Theorie ist nicht neu. Sie findet sich schon bei Luther, sehr fein bei Kaspar Schwenkfeld und Se-

bastian Frank, einem der tiefsten, aber verschollenen Geister seiner Zeit. Es finden sich da Unterscheidungen von „Geist und Buchstabe“, von „Geist und Wort“, deren Sinn das oben Gesagte ist. Auch bei Jesus stammt das Wort aus dem Geist. „Geist“ ist hier das, was wir „Offenbarung“ nennen. Aber erst vermöge des Wortes ist der Geist zu reproduzieren.

Von hier aus erklärt sich auch der Doppelcharakter des Begriffs. Nach einigen ist Glaube die Beugung unter anerkannte Wahrheiten der Offenbarung, nach anderen ist er Vertrauen. Dieser Streit besitzt kein Entweder — Oder. Im ersten Begriff fehlt die religiöse Seele, im zweiten würde es sich fragen: Vertrauen worauf? Es steckt in diesem Vertrauen doch immer ein Stück Anerkennung realer Wirklichkeit. Glaube ist eben beides: Fürwahrhalten und Vertrauen; denn Sinn hat Vertrauen nur, wenn ich weiß, worauf ich vertraue; und sobald ich es weiß, ist eben ein Wissen dabei, ein Fürwahrhalten. So hat der Glaube stets ein praktisches und ein theoretisches Element. Es fragt sich jetzt: Inwieweit können wir das im Glauben enthaltene theoretische Element als Erkenntnis des Wirklichen nehmen?

Wir sehen im Glauben keine Erfahrungskennntnis der Dinge, sondern Deutung der Dinge unter einem bestimmten Licht, wie zum Beispiel unter dem des Gedankens, daß der Geist von Gott aus- und wieder in ihn zurückströmt. Bei solchen Vorstellungsmomenten handelt es sich um symbolisches Denken, das im Grunde von der Phantasie geleitet wird, die das Unaussprechbare aussprechbar machen will. Somit hängt der Wahrheitsgehalt daran, wie groß und wie tief der zugrunde liegende Lebensimpuls war, und nicht an der Übereinstimmung mit wissenschaftlichem Denken. Diese Vorstellungen wollen uns ja nicht helfen, Dampfschiffe und Eisenbahnen zu bauen, sondern sie wurden geboren aus der Drangsal, Glut und Erhöhung unseres Geistes, dessen höchster Feuerflug schon am Bildnis genug hat. Steht nun

so diese ganze Vorstellungswelt als symbolisch-poetisch der Dichtung überaus nahe, so ist der Unterschied von letzterer doch, daß es sich bei den Glaubensvorstellungen nicht um ein Spiel, nicht um ein Wechselndes handelt. Diese Poesie lebt vielmehr von dem Bewußtsein, keine zu sein. Sie empfindet sich als Ausdruck für ein wahrhaftiges Leben, dem sich zu unterwerfen Pflicht ist. Ihre Wahrheit besitzt nur einen anderen Sinn als die der Wissenschaft; Wahrheit aber ist sie unbedingt.

Gegen eine solche religiöse Erfassung des Lebens wendet sich der reine Rationalismus. Für ihn ist hier zu viel Poetisches, zu viel Bildliches. Er möchte den Glauben in wissenschaftlich beweisbare Erkenntnis umsetzen. Dies ist bei stark logisch veranlagten Naturen wohl begreiflich; der Einwand scheitert aber an den Tatsachen: es ist noch niemals gelungen, den Glauben mit seinen Demütigungen und Seligkeiten, diesen ungeheuren Gegensätzen des religiösen Lebens, in rationales Denken umzuwandeln. Alle Prädikate Gottes sind nicht möglich, ohne ihn zu verendlichen: sobald wir wissenschaftlich werden, stoßen wir auf die Unmöglichkeit, ihn auszusagen und sein Wesen dadurch zu trennen. Hier gibt es nur ein Aussprechen von Erlebtem, kein logisches Schließen. Immer wird der Gegensatz zwischen der Glut der Empfindung und dem damit in Widerspruch stehenden Denken bleiben. Dieser Gegensatz bedeutet die Geschichte des Konfliktes der Theologie. Ist nun aber die Tatsache der Auflösung des Religiösen, sobald die Wissenschaft es ersetzen will, der schlagende Beweis dafür, daß Religion nicht auf Wissenschaft reduzierbar ist, so müssen wir den Glauben auch als etwas Wirkliches nehmen und ihm das Recht geben, das von ihm Empfundene rein und lebendig auszusprechen.

Ein anderer Einwand erkennt zwar das Obige an, fürchtet aber, daß die Wissenschaft durch diese Anerkennung phantastisch würde. Er sagt: Es gibt auf keinem Gebiet ein Transzendieren, sondern es heißt überall nur, sich auf dieser Erde einzurichten. Gott, Seele, Unsterblichkeit sind

Wahngebilde. So sprechen die positivistischen Stimmen. Für sie bedeuten Religion wie Poesie und, in der Philosophie, die Metaphysik die großen Verführerinnen der Menschen. Die letztere, die Metaphysik, ist ihnen die pedantisch gewordene Poesie. Dieser Stellung gegenüber lautet das Problem: Kommt der Phantasie ein Recht zu, Lebenserkenntnis zu haben? Die Verneinung dieser Frage würde eine kolossale Verarmung des Lebens bedeuten, ein Abschneiden des Weges zu einer ganzen Reihe verborgener Wirklichkeiten; indessen ist die Frage nicht rein wissenschaftlich zu entscheiden. Nur das bleibt gewiß: Es ist nun einmal der Phantasie eigen, Unaussprechliches auszusprechen und nicht nur ein Spiel zur Ergötzung, sondern in ihrer Weise die Entdeckerin von Dingen zu sein, die wissenschaftlich nicht zu entdecken sind. Sie faßt, was keine Wissenschaft faßt; denn sie schaut das Ganze, was als solches immer nur als Symbol und Bild gegeben werden kann.

Endlich kommt noch ein dritter Einwand von seiten der hartgesottenen Theologen, die keine dem Halbdunkel ent-rissenen Begriffe, sondern eine festgelegte Lehroffenbarung wollen. Für sie heißt es: Wenn die religiösen Bilder unmittelbare Erfassungen des Realen sind, so können sie nur göttliche Mitteilungen sein. Sie sind infolgedessen nicht zu verstehen, sondern zu glauben. Hier wird also das Wahrheitsmoment betont, um den Glaubensinhalt allen Schwankungen zu entreißen. Für uns ist natürlich auch dieser Einwand hinfällig; denn es handelt sich für unsere Position immer um subjektive Ausdeutung eines zugrunde liegenden objektiven Offenbarungsimpulses. Wir haben Glaubensvorstellung, nicht Offenbarungswissenschaft.

Es fragt sich nun angesichts von alledem noch, ob es nicht schließlich am besten wäre, den Glauben ganz sich selbst zu überlassen; denn er ist doch nun einmal kein wissenschaftliches Erkennen. Tatsächlich gibt es massenhaft frei wachsenden Glauben; Millionen leben von ihm ohne Wissenschaft. Wenn man dies also vermag, was kann dann

eine Glaubenslehre noch wollen? Sie kann den Glauben regulieren, kann die Ordnung der wild und frei wachsenden Vorstellungen sein. Der sich selbst überlassene Glaube hat die Neigung zu Wucherungen, zu Verzettelungen und Gleichgültigkeit gegen den Zusammenhang. Der eine phantasiert über die letzten Dinge, der andere über das Heilandsverhältnis, oder Gott wird, wie bei Jatho, pantheistisch in jedem Stück Natur und gleichzeitig doch wieder theistisch empfunden, was nicht miteinander geht. Zum Zweck der Verkündigung bedarf es der Kontrolle solcher wild zusammengesetzten Formulierungen. Die Art und Weise dieser Kontrolle hat immer wieder auf den zugrunde liegenden Impuls zurückzugehen und zu untersuchen, wie weit die Glaubensvorstellungen wirklich aus dem religiösen Zustand hervorgehen, und wie weit sie sich von ihm wegbewegen. Immer soll die religiöse Erfahrung durch die Vorstellung hindurchschimmern. Von hier aus sind viele Dinge abzuschneiden, die keine Bedeutung mehr haben. Zweitens hat die Glaubenslehre die Aufgabe, gegenüber von Widersprüchen die innere Einheit der Glaubensgedanken zu schaffen, die innere Logik zwischen Begriffen, wie zum Beispiel Gott und Welt, aufzuweisen und einen systematischen Zusammenhang herzustellen, nicht als philosophische Theorie, sondern als ein Empfinden und Darstellen des Ganzen. Endlich ist es die Aufgabe der Glaubenslehre, bei Zusammenstößen mit der theoretischen Wissenschaft die Grenzen zu ziehen. Aus alledem ergibt sich dann ihre Notwendigkeit. Sie ist weder Philosophie noch Wissenschaft, sondern Theologie; aber sie bedarf als solche doch der wissenschaftlichen Bildung: der religionsphilosophischen und religionspsychologischen Kenntnisse, der Schärfung des Logischen, des Beobachtungssinnes und objektiven Sich-versenken-Könnens. Sie bedarf auch der Kunst des Formulierens schon zur Auseinandersetzung mit der Wissenschaft. Ihr Stoff aber ist unwissenschaftlich Gegebenes, ihre Vorstellungen sind atheoretisch. Für ein derartiges Verfahren mustergültig ist Schleiermachers

schwierige, aber klassische Glaubenslehre. Keine einzige Dogmatik hat seitdem auch nur entfernt zu leisten vermocht, was er leistete. Von späteren Dogmatikern stehen Ritschl, Biedermann und Pfleiderer voran; der letztere ist aber ein wenig glatt und verwaschen. Die innerlichste und tiefste Dogmatik bleibt auch heute noch die Schleiermachersche.

§ 4. Glaube und Wissen, Glaubenslehre und Philosophie.

Diktat 1. Die aus der Offenbarung quellende und sie ausdeutende Glaubenserkenntnis ist eine spezifisch religiöse Erkenntnis und bedeutet eine Gesamtstellungnahme zur Wirklichkeit auf Grund einer spezifisch religiösen Position. Sie ist darum verschieden von jeder wissenschaftlichen Erkenntnis und selbständig in ihrem eigentlichen Grund. Sie ist religiöse Erfassung, Deutung und Beurteilung der Wirklichkeit, nicht rationelle Erklärung der Systematisierung der Wirklichkeit. Daraus folgt eine prinzipielle Unabhängigkeit des praktischen, auf Gemüt, Charakter und Gesamtlebenshaltung gerichteten religiösen Bewußtseins gegenüber dem theoretischen auf Rationalisierung und logische Einheit gerichteten Bewußtsein. Damit ist denn auch die Möglichkeit der Behauptung der ersteren bei den Wandlungen der letzteren in unveränderter Grundrichtung möglich. Allein diese Selbständigkeit ist doch nur eine relative; denn einmal ist die zentrale Glaubensdeutung und offenbarungsmäßige Position von Hause aus doch immer schon etwas im Gesamtzusammenhang des Lebens und damit auch des Denkens sich Vollziehendes und daher seinerseits darauf angewiesen, in Übereinstimmung mit den aus anderen Quellen stammenden Erkenntnissen zu bleiben oder im Falle des Widerspruchs den Widerspruch zu begründen. Insbesondere ist dann aber die dogmatische Bearbeitung der Glaubensvorstellungen genötigt, Rücksicht auf die außerreligiöse Erkenntnis zu nehmen und allzu

schroffe Widersprüche zu überwinden. Nach beiden Seiten besteht also trotz aller Selbständigkeit von Glaubenserkenntnis eine bedeutsame relative Abhängigkeit, die praktisch bei jedem Aufstieg populärer religiöser Bewegungen in die wissenschaftlich gebildete Oberschicht und bei allen großen Wandlungen des theoretischen Weltbewußtseins zur Wirkung kommt. Diese Auseinandersetzung wird nun aber verschieden sein, je nachdem es sich um eine der Hauptgruppen der Wissenschaften handelt, nämlich erstens um die eigentlich allein streng wissenschaftlichen Einzelwissenschaften oder zweitens um die Vereinheitlichung des Einzelwissens zu einem Universal-system oder um die Philosophie.

2. Das erste ist das Verhältniß zu den Einzelwissenschaften, in denen die eigentlichen Realerkenntnisse einer Zeit aufgespeichert sind, und die das praktische Leben stark zu beeinflussen streben. Hier kann man nun zunächst von einer völligen Unvergleichbarkeit und Neutralität beider gegeneinander sprechen, solange es sich um Einzel-forschung im strengen Sinne handelt, aber aus diesen Forschungen gehen dann die großen generalisierenden Einzelwissenschaften hervor, die für Weltanschauung und Weltdeutung von höchster Wirkung sind, das heißt Kosmologie, Geologie, Biologie, Anthropologie und Universalgeschichte. Hier liegen überall gewisse allgemeine Ergebnisse vor, die in den Grundzügen als sichere Erkenntnis betrachtet werden dürfen. Zu diesen muß nun aber der religiöse Glaube positiv Stellung nehmen, indem er ihre Ergebnisse übernimmt, aber sie seiner religiösen Deutung und Auffassung unterwirft. Das ist geradezu eine der großen Hauptaufgaben der modernen Glaubenslehre. Die alte biblizistische und scholastische Glaubenslehre hängt und hing in dieser Hinsicht an dem populären und philosophischen Weltbild der Antike. Von diesem philosophischen Weltbild muß der Glaube abgelöst und auf das neue Weltbild eingestellt werden, welches nicht sowohl durch die Philosophie, als durch diese generalisierenden Einzelwissenschaften be-

stimmt ist. Hierin liegt denn auch zum großen Teil die gegenwärtige Krisis des Glaubens und der Theologie begründet, und nur wenn eine solche Ablösung und Neueinstellung gelingt, kann von einer Selbstbehauptung der christlichen Lebenswelt die Rede sein. Ob und wie sie gelingen kann, das zeigt aber erst die wirkliche Einzeldurchführung am dogmatischen Stoff.

3. Sofern man aber der eigentlichen Philosophie gegenübersteht, so ist durch die ganze Grundanschauung jede Identifikation der religiösen Glaubenserkenntnis und der metaphysischen Generalhypothese über Einheit und Grund des Universums ausgeschlossen. Das religiöse Erleben und das logisch vereinheitlichende Erkennen bleiben auch hier prinzipiell geschieden. Das erstere geht auf einen innerlich persönlich zu ergreifenden Lebensgrund von höchster Realität und Lebendigkeit, von offenbarer und mitteilender Kraft; das letztere geht auf eine bei der unendlichen Zahl und schwankenden Natur der vorausgesetzten Daten immer wechselnde und abhängige Hypothese, deren Wesen die abstrakte Vereinheitlichung ist. Sie berühren sich dabei naturgemäß in ihren Zielen, da sowohl der religiöse Glaube als die philosophische Metaphysik auf das Absolute gehen, aber sie sehen und gewinnen es auf verschiedene Weise und können sich stets nur vereinigen, aber nie ineinander verwandeln. So bleibt also die Differenz wesentlich, aber ebenso richtig ist doch auch die Vereinigungsmöglichkeit, ohne welche eine beherrschende religiöse Lebenswelt nicht möglich ist, und die durch Totalbestreitung des Rechts jeder Metaphysik selbst schon eine Metaphysik ist, und zwar meistens eine dem Glauben sehr ungünstige.

4. Bezüglich dieser Vereinigungsmöglichkeit bestehen nun aber zwei Möglichkeiten. Die erste ist, daß bei völliger Trennung religiöser und metaphysischer Erkenntnis doch die letztere so beschaffen sei, daß sie mit der ersteren in der Gesamtanschauung der Dinge zusammen bestehen kann. Mit anderen Worten: da die Religion die

Herrschaft des Geistes und der Zwecke des Geistes über die Welt voraussetzt, so kann sie sich nur behaupten neben einer prinzipiell ideologischen und teleologischen Metaphysik. Damit sind also ausgeschlossen: der Materialismus und der Positivismus, aber auch der eigentliche strenge parallelistische Pantheismus, der Pessimismus und der reine skeptische Relativismus.

Alles das sind aber auch vom rein philosophischen Standpunkt aus unhaltbare, sich selbst in Widerspruch aufhebende oder die Wirklichkeit nicht voll erfassende Hypothesen. Dagegen verträgt sich die christliche Religiosität mit einer idealistischen Metaphysik, sei sie nun mehr erkenntnistheoretisch angelegt als subjektiver Idealismus, oder mehr spekulativ als objektiver Idealismus. Insofern steht sie zusammen mit dem idealistischen Hauptstrom der modernen Philosophie von Descartes und Leibniz bis auf die modernen Idealisten.

5. Aus dieser Sachlage entsteht nun aber freilich noch eine zweite weitergehende Tendenz, nämlich die Ergebnisse der Religionslehre und der abstrakten Philosophie zu vereinigen in einem höheren Ganzen der Weltanschauung, die man von dem eigentlichen streng philosophischen Denken wieder zu unterscheiden hat. Eine solche Weltanschauung füllt den philosophischen Begriff des Absoluten aus den Ergebnissen der Wertlehre, also aus Ethik, Religionsphilosophie und Kunstphilosophie aus, und gestaltet ihn zugleich als den mit dem gesamten Weltlauf diese Werte verwirklichenden Einheitsgrund. Der Begriff des Absoluten trägt dann nicht mehr den bloß allgemeinen idealistisch-teleologischen Charakter, sondern bedeutet eine Weltdeutung aus ganz bestimmten Zweckanschauungen. Eine solche Weltanschauungsphilosophie ist dann aber immer ein Schritt über das rein Theoretische hinaus und enthält ein Element der Dichtung und Phantasie. Eine solche Philosophie liegt in zahlreichen Versuchen von Theologen und Philosophen vor und wird als letzter Abschluß der Erkenntnis immer das Ziel universal angelegter

Geister sein, aber sie liegt doch eben damit jenseits der Aufgabe der Glaubenslehre. Diese ist mit ihrer Behauptung ganz konkreter religiöser Werte eine Voraussetzung für jene Synthese, bedingt also diese, ist aber nicht selbst von ihr bedingt. Sie kann sich also unabhängig von einem solchen letzten System halten, und auch, wo ein solches bei dem Darsteller im Hintergrund steht, wird man nur in gewissen Zügen die Einordnung in ein solches höheres Ganzes bemerken. Die Glaubenslehre selbst aber wird niemals mit ihnen zusammenfallen, da ein solches System neben den religiösen Werten ja auch die übrigen zu seiner Voraussetzung hat.

Vortrag Einer der Gründe für die Notwendigkeit einer Glaubenslehre war die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften, die auch ihrerseits wieder zum Ganzen zusammengefaßt werden in der Philosophie. An diesem Punkt liegt eine der brennendsten Fragen, deren Eigentümlichkeit es ist, daß sich die Lösung immer weiter und weiter zu entfernen scheint, je mehr wir sie verfolgen. Grundlegend für ihre Untersuchung ist dieses: es handelt sich um Verschiedenheiten, die zu harmonisieren sind, indem wir den Unterschied vor Augen behalten.

Die wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht, wie die religiöse, der Ausdruck eines praktischen Lebensimpulses. Sie löst ihre Aufgaben nicht unter dem Licht der Liebe Gottes, sondern unter dem Gesichtspunkt einer reinen, strengen, illusionslosen Auffassung der Tatsachen von körperlichen und seelischen Gegebenheiten zur Herstellung eines logischen Zusammenhanges. Daher werden Menschen, die religiös veranlagt sind, das intellektuelle Vorgehen der Wissenschaft nie völlig verstehen. Ihre Stellungnahme ist eine zu andersartige. Der religiöse Mensch schaut ein Ganzes, das in seiner Gesamtwirkung geschlossen ist, in der Wissenschaft aber haben wir es immer nur mit endlosen Kleinigkeiten zu tun, und es gibt keine andere Totalität als diese: dieselben im Geringsten waltenden Kausalitäts-

zusammenhänge ins Unbegrenzte hinaus anzuwenden. Die Ganzheit der Wissenschaft ist eine im Stoff nie faßbare, weil sie sich in die Unendlichkeit von Zeit und Raum erstreckt. Daher wäre das Unmöglichste, was es gäbe, mit Hilfe der religiösen Welt die wissenschaftliche verstehen zu wollen, wie etwa eine Erklärung der Naturvorgänge von der Gerechtigkeit Gottes her. Wir können religiös den Sinn des Lebens nur deuten, nicht erklären. Andererseits aber können wir durch die Wissenschaft auch nur zum Einzelnen gelangen. Wir bauen auf ihr eine Welt auf, aber keine religiöse, sondern eine technische. Die Fortentwicklung des Religiösen liegt im Religiösen und empfängt ihre reinigende Kraft nie von der Wissenschaft. Das Religiöse wird aber damit auch unabhängig von der Wissenschaft und kann deren Wandlungen weit überdauern. Ja, wir vermögen ungeheure Veränderungen des theoretischen Weltbewußtseins zu erleben, ohne daß eine religiöse Radikalisierung einzutreten brauchte. Religion wird überwunden nur durch Religion. So hat Frankreich, indem es die Macht des Katholizismus innerhalb seiner Grenzen zu brechen suchte, nur den Staatsatheismus gewonnen mit seiner Verkümmern der ethischen und geistigen Gehalte. Eine wirkliche Überwindung bedeutet dieser Atheismus nicht. Nur eine religiöse Vertiefung hätte hier überwinden können.

Diese Verschiedenheit von religiösem Gottesbewußtsein und theoretischem Weltbewußtsein bedeutet nun aber nicht, daß praktisch zwischen beiden keinerlei Beziehungen beständen. Der Unterschied ist kein absoluter, sondern ein relativer; denn nichts in unserem seelischen Leben hat sein ganz abgeschlossenes Privatkabinett. Leider hat es aber die Theologie oftmals zwar nicht an der Herausarbeitung des Gegensatzes, wohl aber an der Beleuchtung seiner Relativität fehlen lassen. Und doch drängt sich uns diese schon in der Bibel auf. Vorstellungen über Weltanfang und -ende durchziehen sie, die Feuerengel bezeichnen den Lauf der Gestirne: überall finden sich populäre Anschauungen über

das Sein der Welt und der Menschen. Auch Beziehungen zur antiken Philosophie sind reichlich vorhanden. So macht das Christentum gleich im Anfang seines Entstehens den Vertrag zwischen der Offenbarung der Bibel und der „natürlichen“ Offenbarung der antiken Wissenschaft, ein Vertrag, der bis weit ins 17. Jahrhundert hineinreichte. Seine Lösung erfolgte von zwei Seiten her: einmal von derjenigen der modernen exakten Forschung, die sich derartig in Einzelheiten verästelte, daß von einer Einheit nicht mehr die Rede sein konnte. Damit fiel aber auch auf der anderen Seite die Voraussetzung einer festgeschlossenen natürlichen Vernunftserkenntnis. Es ist einer der ungeheuren Unterschiede unserer Zeit von allen früheren, daß von einer solchen als Selbstverständlichkeit nicht mehr die Rede sein kann. Daher weiß auch der Katholizismus sehr wohl, weshalb er seine eigenen philosophischen Kollegs für seine Priester beibehält, wo immer noch mit Aristoteles gearbeitet wird. Die heutige Wissenschaft ist unrettbar geteilt in exakte Wissenschaft und Geisteswissenschaft. Wir haben fortan zwei Größen vor uns, die beide beweglich und nicht ohne Einfluß aufeinander sind. Durch die Philosophie geht der Strom der praktischen Dinge. Ihre Lage ist schwierig, und doch gewährt eben diese Lage ihr auch wieder die Luft zur Freiheit. Auf dem denkenden Geist lastet nicht mehr der Druck einer Normalphilosophie. Die Wissenschaft ist nicht mehr nach dem Dogma zu korrigieren. Auch auf diesem Gebiet hat unsere Zeit nicht nur ein Minus, sondern auch ein Plus zu verzeichnen. Aber keine Bereicherung wird ohne Kampf erworben, und wäre es auch nur der Kampf in unserer eigenen Seele.

Grundlegend bleibt also die Lehre von der Wesensverschiedenheit der beiden Erkenntnisse, wenn auch von einer relativen. Wir fragen uns nun: Welches sind die Seiten, wo diese Relativität sich zeigt? Zur Beantwortung der Frage müssen wir die festen, von dem neueren theoretischen Weltbewußtsein errungenen Positionen kennen.

Diese Positionen liegen nicht auf philosophischem Gebiet. Es ist der oft gemachte Fehler in der Behandlung unseres Themas, so zu tun, als handle es sich um Glauben und Erkennen. Dies wäre verhältnismäßig noch leicht; denn man kann auch ohne Philosophie zum Glauben Stellung nehmen. Nun aber handelt es sich um die Ergebnisse der positiven Einzelwissenschaften. Ob wir den Kosmos als einen schlechthin unbegrenzten anerkennen, die Frage nach dem Wesen des Lebens im Verhältnis zur unbelebten Materie, die Frage nach der Entstehung des Lebens, ob es, nach bestimmten Gesetzen sich teilend, aus der Zelle aufsteigt, ob es eine große Abstammungseinheit gibt — das alles sind Fragen der Tatsachen. Die Entscheidung über das Alter des Menschengeschlechts trifft nicht die Philosophie, sondern das müssen die Leute aus der Erde graben. Und diese Dinge sind nun die Punkte, auf die es ankommt. Wenn sich jemand die Philosophie vom Leibe halten will, mag sein: die Kosmologie, die Geologie, die Geschichte aber kann er sich nicht vom Leibe halten. Demgegenüber steht erst in zweiter Linie die Aufgabe, das Obige zum Ganzen zusammenzudenken und es pantheistisch, theistisch oder, wie man sonst will, philosophisch zu deuten. Wir sehen uns also einem doppelten Problem gegenüber: einmal der Frage nach dem Verhältnis der Glaubenslehre zu den Einzelwissenschaften und zweitens der Frage nach ihrem Verhältnis zur Philosophie.

Angesichts der Einzelwissenschaften ist zu sagen: Vorsicht, da es sich nicht um exakte Wissenschaft allein, sondern immer auch um Hypothetisches handelt, mit dem die fehlenden Glieder ergänzt werden. Eine Skepsis gegenüber manchen kosmologischen Theorien ist nicht unberechtigt. Beispiel dafür bildet das Triumphgeschrei über die alles lösende Darwinsche Theorie, die jetzt wieder so vielfachen Abweichungen begegnet. Auch die alte atomistische Methode ist heute nicht mehr unbedingt geltend. Überall zeigen sich Veränderungen und Unklarheiten. Ist nun aber einerseits eine gewisse Skepsis berechtigt, so sind wir

andererseits doch auch wieder zur Anerkennung bestimmter Tatsachen verpflichtet. Wir können uns selbstverständlich nicht gegen die Konsequenzen eines kopernikanischen Systems sperren, wir dürfen nicht zurückschrecken vor der Unermeßlichkeit des Alls, in dem wir mitsamt unserem ganzen Sonnensystem auf unausdenkbaren Wegen dahingerissen werden. Angesichts der durch die Spektralanalyse eröffneten Gleichartigkeit des ganzen Universums verschwindet mit Notwendigkeit das geozentrische und anthropozentrische Bild der Dinge. Man hat sich darauf einzurichten, keinen körperlichen Mittelpunkt des Universums mehr konstatieren zu können.

Von hier aus aber ergeben sich neue, ganz bestimmte Färbungen des religiösen Gefühls. Die vor uns stehende Welt von unsagbarer Größe ist eine andere als die des Siebentagewerks der Bibel. Ein Zug von unermeßlicher Majestät strömt von dieser ins Grenzenlose erweiterten Welt her in unser religiöses Gefühl ein. Wir wissen, daß die Formung unserer Erde durch Ablösung von einem anderen Himmelskörper entstand, und unser ganzes organisches Leben auf dieser Erde erscheint im Verhältnis zur Dauer der Welt wie ein Anhauch auf kalte Fensterscheiben, der schon im nächsten Augenblick verschwindet. Was aber die Welt ohne organisches Leben ist, wissen wir nicht. An einem bestimmten Punkt sind wir aus der Entwicklung hervorgegangen, an einem bestimmten Punkt werden wir wieder verschwinden — mehr sagt die Wissenschaft nicht. Wie der Anfang ohne uns war, so wird auch das Ende ohne uns sein. Auf's Religiöse übertragen, bedeutet diese Einsicht: das Ende ist nicht das der Apokalypse. Aber darum ist unser religiöser Besitz noch nicht gefährdet: je erschütternder wir den Kontrast zwischen den unbekannten Geheimnissen der Welt und unserem eigenen, schwankenden, nichtigen Sein empfinden, um so tiefer wird das Erlebnis werden, wenn wir in eben diesem nichtigen Sein das göttliche Leben aufnehmen und uns dafür reinigen und bilden. Und indem uns auch die Geschichtsschicksale

der Menschheit vor unermessliche Weiten und Mannigfaltigkeiten stellen, werden wir erkennen, daß jede Zeit ihre eigene Ewigkeit und ihre eigene Göttlichkeit besitzt, aber kein ein für alle Zeiten Normatives. Mit allen diesen Dingen Ernst machen, heißt darum noch lange nicht Skeptiker oder Materialist sein. Wir werden uns im Gegenteil inmitten eines uns geradezu erdrückenden Universums nur um so fester an die Gottesoffenbarung klammern, die wir in unserem Herzen besitzen, und die uns dort mit den Strahlen ihres Lichtes durchleuchtet. Die in dieser Weise veränderte religiöse Stellung wird zum Ausdruck kommen nicht in Worten, sondern in einer neuen Art, zu fühlen. Unsere Heilsempfindung löst sich nicht nur von der Bibel, sondern auch von dem antiken Weltbild ab, um sich auf ein neues einzustellen, das zwar nicht fraglos, aber doch deutlich genug erkennbar ist. Die Gottesgläubigen können es nicht ignorieren, sie müssen ihren religiösen Besitz so darstellen, wie er sich innerhalb dieser Veränderung darstellen läßt. Damit ist aber nicht etwa eine christliche Kosmologie gemeint. Eine solche wäre vollendeter Unsinn: wir können lediglich das religiöse Gefühl auf eine moderne Kosmologie hin stimmen. Naumann sagt diesbezüglich in seinen „Briefen über Religion“ mit einem sehr charakteristischen Bild: es gälte, einen Efeustock von einer alten Mauer abzulösen und an einer neuen wieder aufzubinden. Dieser ganze Zusammenhang ist überaus wichtig. Man hört bei den meisten Theologen zwar nichts mehr von Adam und Eva, aber auch nichts von den neuen Erkenntnissen, die sturmhaft durch die Welt brausen. Und doch ist eine der wichtigsten Aufgaben der Glaubenslehre, den Menschen auf diese Dinge hin die religiöse Einstellung finden zu helfen.

Die zweite Aufgabe, die uns durch die Berührung mit dem theoretischen Weltbild entsteht, betrifft die Philosophie. Sie bedeutet den Versuch, eine Zentralposition zu gewinnen, vermöge derer sich ein Überblick des Ganzen der Welt ermöglicht. Da sie über das Reale hinausgeht,

wird ihre Aufgabe von tausend Schwierigkeiten bedroht. Sie bleibt stets diskutabel und wird nie eine allgemeine Gültigkeit erlangen, sondern immer die Möglichkeit haben, den Zentralpunkt bald von der einen, bald von der anderen Seite her zu finden. Das Genie des einzelnen entscheidet hier, wird aber auch stets eine unsichere Größe bleiben. Waren wir bei den Einzelwissenschaften an Tatsachen gewiesen, so stehen wir hier vor luftigen Gebilden, denen nur so viel Verifizierbarkeit zukommt, als der Zentralpunkt sich leistungsfähig erweist. Daher folgen denn auch Zahllose, unbekümmert um die theoretische Philosophie, nur der eigenen Evidenz des Religiösen. Man kann sich natürlich zur Not so stellen; in Wahrheit aber ist es doch nicht leicht, die religiöse Erfahrung völlig *à part* zu halten. Welche Flüssigkeit der Philosophie immer eigen sein mag, das theoretische Denken strebt nach Einheit, und daher ist es nicht möglich, seine Forderungen gänzlich zu ignorieren. Wir müssen somit nach dem Verhältnis fragen, das sich hier ergibt.

Es hat niemals an Versuchen gefehlt, die Identität der philosophischen und religiösen Erkenntnisse zu behaupten. Der großartigste dieser Versuche der Neuzeit war das Hegelsche System. Hier ist das Religiöse nichts anderes als das gefühlsmäßige Bewußtwerden der Welteinheit, die theoretisch als Gedanke erscheint. Wir besitzen in der Religion Gott poetisch in der Weise der Vorstellung, wir besitzen ihn in der Spekulation in wissenschaftlich abstrakter Form.

Hierzu ist zu sagen: der Geist wird in der Religion anders ergriffen als in der Philosophie. Es bliebe also nur die Identität des Objekts, diese ist aber keine unbedingte Identität. Versuchen wir es, zur theoretischen Form der Erkenntnis aufzusteigen, so kommen wir schließlich doch zu einer Sphäre, wo auch der Inhalt verschieden erscheint. Daher folgt auf Hegel bald genug der radikale Auseinanderbruch des in seinem System Zusammengefaßten. D. Fr. Strauß macht dem Rausch dieser Identität ein

Ende: bei ihm fressen Löwe und Lamm gemeinsam philosophisches Stroh. Später wurde die Identität wieder vertreten: in bedeutender Weise durch Biedermann und in weniger scharfer bei Pfeleiderer.

Diese Identität ist nun aber in der Tat nicht möglich. Wohl kann das Objekt der Frömmigkeit kein anderes sein als das der Philosophie, da aber die Formverschiedenheit bleibt, so ist niemals die eine auf die andere zu reduzieren. Religion bedeutet ein intensives Innwerden, eine eigene persönliche Stellung, welche den Halt des Lebens zu gewinnen sucht; aber sie bedeutet nicht den Abschluß einer langen Gedankenreihe. Ein praktisches Lebensganzes ist nie in theoretische Erforschung letzter Gründe zu verwandeln. Wir müssen im Auge behalten, daß in der Religion immer etwas ergriffen, nichts begriffen wird. Und wir wollen auch in der Religion gar nicht begreifen. Es heißt: „Wir lesen durch einen Spiegel in einem dunklen Wort.“ Andererseits begreift aber auch ein festes philosophisches System, wofern es wirklich über den ganzen Zusammenhang der Dinge Auskunft gäbe, niemals den letzten Grund der Wirklichkeit. Wir dürfen daher beide Erkenntnisse einander annähern so weit als irgend möglich; aber die Spitzen der Pyramiden sind zu hoch, als daß wir ihre Vereinigung erkennen könnten. Für unsere Augen bleibt Religion Lebensbedürfnis, nicht Einheitsbedürfnis, und darin liegt die Trennung.

Dennoch ist auf die eben genannte Annäherung der beiden Erkenntnisse das größte Gewicht zu legen. Die Richtung unserer Philosophie und unseres Glaubens muß die gleiche bleiben, oder wir würden Mißtrauen säen und die geistige Welt zerreißen. Man kann unmöglich mit dem Kopf Spinozist und mit dem Herzen Theist sein, sondern wir haben zu postulieren, daß die von beiden Enden herkommenden Linien sich treffen. Wir sehen zwar diesen Treffpunkt nicht, fühlen ihn aber über den beiden Erkenntnissen schweben. Doch nicht jede Philosophie kann mit dem Glauben gehen, sondern nur eine teleologisch-

idealistische, welche die höchsten Werte des Geistes nicht als Naturprodukte, sondern als Produkte der Freiheit behauptet. So schließt der wesenhafte Unterschied zwischen religiösem und theoretischem Bewußtsein ein Zusammengehen nicht aus, ja, man muß sogar sagen, der Glaube ist nur zu behaupten an der Seite eines Systems der Philosophie der Freiheit. Dabei brauchen wir uns nicht von dem uns rings umflatternden Pessimismus und Materialismus beirren zu lassen, denn unsere höchsten Gedankenbildungen liegen innerhalb der idealistischen Richtung. Der teleologisch-idealistische Strom ist derjenige, welcher die größten europäischen Denker, vor allem Kant und die weiteren Verzweigungen seiner Schule, in sich aufnahm. Alles, was außerhalb dieses teleologisch-idealistischen Stromes steht, ist Verzagung und Verzweiflung an der Erlangung des Letzten. Auch der radikale Pantheismus bildet hier keine Ausnahme: er ist Verzweiflung; denn er ist der Versuch, Geist und Materie zu identifizieren. Ein solcher Versuch aber, wo er mit Konsequenz gemacht wird, läuft schließlich immer auf Materialismus hinaus; denn von Geist und Materie ist — wenn sie erst einmal gleichgestellt sind — die Materie eben doch das Stärkere. Fassen wir aber den vieldeutig zu verstehenden Pantheismus so, daß es sich in ihm nur um das göttliche All-Leben handelt, so haben wir keinen reinen Pantheismus mehr, sondern den Immanenzgedanken, innerhalb dessen es ein Emporsteigen und Sich-verseלבständigen des Geistes gibt.

Mit dieser Unterscheidung von Glauben und Philosophie bekommen wir aber nicht nur selbst ein gutes Gewissen und bewegen uns in eigener Sphäre, sondern die Philosophie braucht sich auch nicht um uns zu sorgen. Sie hat die Pflicht, aus der Wirklichkeit die letzten Grundgesetze des Geistes zu lösen, aber nicht diejenige, ihren Abstraktionen religiöse Weihe zu geben.

Eine ganz ähnliche Stellung wie die unsere nimmt Schleiermacher zum Verhältnis von Philosophie und Religion ein, nur das bei ihm unter dem Einfluß Spinozas

und Schellings eine starke monistische Stimmung herrscht. Schleiermacher wandelt beständig am Abgrund des Pantheismus. Wir machen daher die Schleiermachersche Philosophie hier nicht mit und finden sie auch nicht haltbar.

Wir werden also in unserer Glaubenslehre eine Philosophie neben uns wissen, die auch ihrerseits danach strebt, den Schlüssel zu den letzten Geheimnissen im Geist und nicht nur in der Tatsache der bloßen Existenz zu sehen. Haben wir nun aber einmal so diese beiden Erkenntnisstöcke, das heißt die Überlegenheit des Geistigen von der Philosophie her, und den heiligen und gnädigen Gott von der Religion her, so erfaßt uns immer wieder der Gedanke, es müsse doch möglich sein, bis zum Schnittpunkt dieser beiden Erkenntnisse durchzudringen; denn erst dieses würde doch eine wirkliche Weltanschauung bedeuten. Erst dieses würde nicht nur das Religiöse und Ethische, sondern auch das Brutalgegebene aus dem göttlichen Wirken heraus zu deuten vermögen. An diesem Punkt steigt der höchste Traum des Denkers auf, aber eines Denkers, der nicht mehr nur Philosoph ist. Wir verdanken diesem Traum alle jene ungeheueren philosophischen Dichtungen, deren Reiz und Tiefe es bedeutet, daß in ihnen ganz persönliche Qualitäten durchbrechen und eine Gesamtschau alles Wirklichen hervorbringen. Kant gehört nicht zu diesen Denkern; er blieb reiner Philosoph. Aber die prästabilierte Harmonie eines Leibniz, das Hegelsche System, und das Schopenhauersche Denken dort, wo es in der Hingabe an das Nirwana gipfelt, bedeuten nicht mehr Philosophien, sondern Weltanschauungen. Einen sehr schönen und in seiner Bescheidenheit rührenden derartigen Versuch bildet auch die Zusammenfassung, die Richard Rothe in seiner „Ethik“ niedergelegt hat. In die Aufgabe einer Glaubenslehre aber fallen diese Synthesen nicht, denn sie haben ihrerseits neben dem religiösen Wert, der in der Glaubenslehre allein in Frage kommt, auch die anderen Werte zur Voraussetzung.

Im übrigen sind die Schicksale von Philosophie und Reli-

gion einander nicht unähnlich. Das religiöse Leben unserer Zeit ist wie eine Magnetnadel, die den Boden nicht findet und nun zittert und schwankt. Aber auch auf dem Gebiet der Philosophie gibt es heute viel Schwankendes und Tastendes, und alle Theorien ändern nichts an diesem Sachverhalt des Lebens.

§ 5. Das christliche Prinzip und die aus ihm folgende Einteilung der Glaubenslehre.

Diktat 1. Die Glaubenslehre bleibt also ein relativ selbständiges, rein theologisches Geschäft, indem sie die christlichen Glaubensvorstellungen erhebt in die dogmatisch-systematische Form, unter gleichzeitiger Rücksicht auf den Stand des objektiven Weltbildes und in der Richtung auf eine geltensollende religiöse Gesamtanschauung. Diese Erhebung der Glaubensvorstellungen zur dogmatischen Bestimmtheit kann nun aber nur geschehen durch eine begriffliche Bearbeitung, die aus ihnen das Wesentliche, das in ihnen instinktiv Gemeinte herausholt und es auf den schärfsten begrifflichen Ausdruck bringt. Zugleich müssen dann die einzelnen so verstandenen Glaubensgedanken gegenseitig aufeinander bezogen und in ein systematisches Verhältnis zueinander gesetzt werden. Soll aber das geschehen, so müssen die verzweigten Glaubensvorstellungen ihrerseits schon tatsächlich und instinktiv Ausdruck einer kernhaften Einheit des religiösen Gedankens sein. Auf diese Kerneinheit gilt es vor allem zurückzugehen, weil ihre Auseinanderlegung und das Maß der Konsequenz des Zusammenhanges mit ihr das Kriterium für die Richtigkeit der dogmatischen Sätze ist. Es handelt sich also um die Heraushebung des meist unbewußten Einheitsgehaltes, in dem sich die religiöse Grundoffenbarung einheitlich auswirkt, um aus ihm die einzelnen Glaubensgedanken hervorzutreiben.

2. Man ist also auf die Zusammenfassung der christlichen Glaubensgedanken in eine Formel gewiesen, welche

die in jenen enthaltene religiöse Gesamtstellung ausdrückt und damit die Grundlage der Darstellung bildet. Eine solche Formel nennt man das christliche Prinzip. Dieser Begriff des Prinzips entstammt der allgemeinen Methode des heutigen historisch-psychologischen Denkens und hat nur die Aufgabe, den Komplex der endlos mannigfaltigen Erscheinungen auf eine zentrale Formel zu bringen, die die einheitliche Wurzel und die treibende Kraft des ganzen Zusammenhangs bedeutet. Die Formulierung dieses Prinzips selbst ist Sache der über dem ganzen Erscheinungskreis sich ausbreitenden historischen Intuition und zugleich Sache der fortbildenden Tätigkeit, der das Prinzip in seiner die Zukunft beherrschenden Richtung vorschwebt. Insofern ist dieser Begriff des Prinzips und seine Formulierung eine sehr subjektive Überzeugungssache, aber so vollziehen sich alle geistigen Entwicklungen. Für den objektiven Halt dieses Begriffs sorgen die Hingebung an die Geschichte und das Aufmerken auf das religiöse Erlebnis.

3. Von diesen Voraussetzungen aus ist die Definition des christlichen Prinzips bedingt, welche der ganzen weiteren Darstellung zugrunde liegt: Das Christentum ist im allgemeinen die entscheidende und prinzipielle Wendung zur Persönlichkeitsreligion gegenüber allem naturalistischen und antipersonalistischen Verständnis Gottes. Dieser allgemein historische Charakter des Christentums prägt sich in seiner heutigen protestantischen Fassung und in seiner mutmaßlichen Zukunftsentwicklung aus als die Idee, die menschlichen Seelen durch die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erlösend und heiligend zu Gott emporzuheben und sie in Gott zu verbinden zu einem Reiche der aus Gott stammenden und auf Gott gerichteten, darum auch untrennbar in religiöser Liebe verbundenen Persönlichkeiten. Diese Erhebung vollzieht sich in der religiösen Erkenntnis Gottes und der gesinnungsmäßigen Hingabe des Willens an Gott, der uns mit diesem seinen das Persönlichkeitsideal begründenden Wesen entgegentritt in der Offen-

barungsgeschichte der Propheten bis auf Jesus und von Jesus bis auf die Gegenwart. Jesus ist hierbei das Zentrum der erlösenden Selbstoffenbarung Gottes. Mit einem Wort gefaßt kann man es bezeichnen als das Prinzip der religiösen Wiedergeburt oder Höhergeburt zu einem Reich des gotterfüllten Geistes, dem alles bloß Naturhafte zu einem Organ und Mittel der Selbstdurchsetzung und Selbstgewinnung oder zu einer Offenbarung niederen Grades wird. Diese Fassung des Prinzips hebt sich als die gegenwärtige verinnerlichte und vergeistigte, aber zugleich durchaus theistische, personalistische Fassung ab gegen alle anderen Fassungen als kirchlich sakramentale Erlösungs- und Inkarnationsreligion, als Sündenvergebung und Erneuerung durch eine göttliche Sühneveranstaltung im Tode Christi, als die im Mythos vom Gottmenschen symbolisierte Religion der Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, als lehrhafte und moralgesetzliche Offenbarung der vernünftigen Menschheitszwecke durch die Autorität Christi, als soziale Erneuerung der leidenden Menschheit durch Gebot und Kraft der Bruderliebe, als individuelle Christumystik des Verkehrs mit dem sündenvergebenden und heiligenden lebendigen Heiland.

4. Ist die Glaubenslehre die Auseinanderlegung des Prinzips, so ist mit der Bestimmung des Prinzips auch die grundlegende Einteilung des Stoffes gegeben. Vor allem springt die Hauptteilung sofort heraus: die Teilung zwischen den historisch-religiösen und den gegenwartsreligiösen Elementen des Glaubens. Die ersteren bilden die ganze Anschaulichkeit und Lebenskraft, an der sich das christliche Gottesverhältnis gewinnen, kräftigen und verankern läßt. Die religiöse Würdigung der Geschichte, vor allem ihres Zentrums, der Persönlichkeit Jesu, ist daher die Grundvoraussetzung, freilich eine Voraussetzung, die sich nur innerhalb der Bejahung des Ganzen vollziehen kann und daher durch diese bereits bedingt ist. Es ist das eine Glaubensdeutung und Glaubenswürdigung auf Grund der Anerkennung der christlichen Lebenswelt

als Ganzem, aber innerhalb dieser Anerkennung ist es doch ein besonderes Moment, das seine Bedeutung und Funktion, seine Darstellung und Begründung für sich hat, indem sich auf die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Elements Kraft, Zusammenhang und Fortleitung dieser ganzen Lebenswelt begründet. Auf der anderen Seite ist nun aber auch der christliche Heilsglaube ein relativ selbständiges Moment in sich, indem hier das christliche Gottesverhältnis als Gegenwartserfahrung und Aufgabe nach seinen verschiedenen Seiten hin beschrieben wird. Die Glaubenslehre zerfällt daher in einen ersten Teil, der die religiöse Bedeutung Christi behandelt, und in einen zweiten, der den darauf begründeten und in der Gegenwart zu betätigenden Heilsglauben darstellt. Die Gliederung innerhalb des zweiten Teils ist durch die konstitutiven Elemente jedes Gottesglaubens gegeben, die hier nur in ihrer spezifisch christlichen Gestaltung erscheinen. Es handelt sich also a) um den christlichen Gottesbegriff, b) um den christlichen Begriff von der Welt, c) um den christlichen Begriff vom Menschen, d) um den daraus resultierenden Begriff der Erlösung als gegenwärtige Erfahrung, e) um den Begriff der damit begründeten Gemeinschaft oder des Gottesreichs und um den all das abschließenden Begriff der Endvollendung.

Die Aufgabe dieses neuen Paragraphen ist die Beantwortung der Frage nach der Formulierung und Einteilung des Glaubensstoffes. Hierzu gilt es vor allem, die leitende Idee des religiösen Gedankens zu finden, oder mit einer Zentralformel gesagt: das christliche Prinzip.

Vortrag

Wenn wir dieses näher untersuchen wollen, so stehen wir zunächst vor einer großen Mannigfaltigkeit der Begriffe angesichts des heutigen Christentums. Da scheint nichts einheitlich zu sein; trotzdem ist deutlich, daß irgendwie ein Einheitspunkt zugrunde liegen muß, von dem aus die Widersprüche doch zusammengehalten werden. Wir denken hier unwillkürlich an den einzelnen Menschen: ein

Gesamtstreben des Willens ist vorhanden, ein Zentraltrieb, aus dem heraus sich eine Lebenseinheit ergibt, durch welche die Vielheiten unseres Seins verbunden sind. In den Tiefen unseres Unterbewußten ist eine Ur- und Grundeinheit versenkt, vermöge derer allen Katastrophen zum Trotz, die uns zeitweilig gänzlich herumzuwerfen scheinen, eine innere Richtung von Anfang an innegehalten wird, bis wir uns eines Tages gewissermaßen mit uns selbst überraschen und uns unser Leben in seiner Einheitlichkeit entgegentritt als ein Leben, in dem wir werden, was wir sind. Auch im Christentum ist solche Ureinheit vorhanden, und seine Entwicklung ist nichts anderes als das Umsetzen dieses Keimes. Auf ihn hin ist zu analysieren. Dabei ergibt sich dann der Begriff des christlichen Prinzips als ein sehr viel feiner gebildeter Begriff als sonst der Begriff eines Prinzips; denn, da wir ihn weder aus den einzelnen Gruppen noch aus dogmatischen oder geschichtsphilosophischen Stellungen gewinnen können, so bleibt nur übrig, das Prinzip an dem allerinnerlichsten Punkt als ein ganz persönliches, als eine Seelenhaltung zu fassen. Der Begriff ist bis ins Tiefste hinein zu verfolgen, seine Formulierung wird überaus zart sein. Der Punkt in uns, wo alles zusammenströmt: Geschichte, persönliche Schicksale, Voraussetzung der Zukunft, ist die Wurzel, wo der Baum unserer Glaubenslehre erwächst. Er ist niemals völlig zu durchleuchten, denn er wurzelt in ganz Subjektivem; aber dieses Subjektive ist nicht leichtsinnig zu fassen, sondern es meint dasjenige, was sich in uns bei innerstem Kräfteinsatz mit unappellierbarer Souveränität bildet. Es wird daher hier niemals im strikten Sinne zu beweisen sein, sondern es wird darauf ankommen, welche Stellung in unserer Seele den stärksten Widerhall findet. Unsere Entscheidung ist und bleibt ein Wagnis, aber wir brauchen dazu nicht den Wagemut des Spielers, der hier oder dort Chancen zu finden glaubt, sondern wir brauchen das Gefühl, was uns sagt: hier kommt der Strom aus den Tiefen Gottes. Wir

erkennen die Wahrheit an ihren Früchten, nämlich an der aus ihr quellenden Kraft und Stille.

Wenn wir nun von diesen Voraussetzungen aus die Urkeimgestalt des Christentums zu finden suchen, so tritt es uns in seiner Gesamterscheinung als die monotheistische Persönlichkeitsreligion entgegen. Verankerung der einzelnen Seele in Gott und Verbindung der Seelen untereinander durch Gott, das ist es, was das Christentum meint. Wenn es den höchsten Wert des Lebens und sein letztes Ziel in der Hingebung an Gott sieht, wenn es von ihm die Seele erfüllt werden läßt zu vorwärtstreibendem Leben und innerer Selbständigkeit, so meint es damit kein Untergehen in Gott, kein Sichverlieren und Verdampfen im Unendlichen, sondern ein Sichfinden. Es ist sein Urwunder, daß es der endlichen Seele möglich wird, in der vollen Hingabe das göttliche Leben aufzunehmen und, indem sie es aufnimmt, in sein Werk hineingezogen zu werden. Der Grundgedanke des Christentums ist nicht Mystik und Stimmung, sondern Erhöhung. Dem, was in unserer Seele erhoben werden kann, erscheint das göttliche Wesen als etwas, was dem engen menschlichen Wesen verzehrend entgegentritt. Die Seele in diesem christlichen Sinne gewinnen, die Seele durch Hingabe retten, bedeutet nichts Seliges und Süßes, sondern ein Ergriffenwerden unter Schmerzen. Von ihnen geläutert, werden wir aufs endliche Leben zurückgeworfen. Die Seele kann Gottes Liebe nur finden, wenn sie, indem sie sie aufnimmt, sich zu den anderen wendet. Selbst fortgerissen, muß sie andere mit sich fortreißen. Die Bruderliebe folgt aus der Gottesliebe. Sie ist nicht Humanität, nicht Neigung, welche liebt um des menschlichen Adels willen, sondern Liebe zu etwas, was eigentlich gar nicht der Mensch ist. Sie ist Liebe zu den ebenso wie wir selbst, von Gott Berufenen, sie ist Liebe, welche gänzlich aus Gott quillt. Wie wir ihn in uns selbst lieben, so lieben wir ihn auch im Nächsten. Und trüge er das Göttliche noch so verhüllt, es läßt sich doch aus jedem Kiesel ein Funke schlagen. Jede Menschenseele bedeutet

einen unendlichen Wert, nicht aber einen Wert an sich: der Mensch wird geboren und stirbt wie das Vieh oder wie die Blume des Feldes. Erst insofern das göttliche Leben in ihn einströmt, entsteht der höhere Mensch. Humanität, soziale Verbesserungen, allgemeine Freundlichkeit sind lobenswerte Bestrebungen, christlich aber sind sie nur dort, wo sie aus unserer eigenen Gotteshingegebenheit stammen. Christlich sind sie nur insofern, als es heißt: unsere Liebe zu Gott wäre Lüge, wenn wir den Bruder nicht liebten. Zu dieser Erhöhung der menschlichen Persönlichkeit, die das Christentum meint, kommt es nicht durch Beweise, sondern durch den Akt der Seelenergreifung, durch Glauben und Erkenntnis. Es handelt sich um eine Bejahung Gottes, aber auch um eine Übergabe an ihn, der uns in dem großen Lebenskreise entgegentritt, welcher sich in Jesus zu seiner höchsten Höhe erhoben hat und von dort seine Ströme bis in unsere Tage ergießt. Zusammengefaßt heißt dieser Strom: das Prinzip der Wiedergeburt oder Höhergeburt. Wir haben hier keinen „Ismus“ vor uns, dazu ist diese christliche Welt viel zu reich und zu tief. Sie stammt nicht vom Schreibtisch her, sondern sie ist ein Lebensprodukt. —

Eine derartige Fassung des christlichen Prinzips hebt sich nun gegen eine Reihe anderer Fassungen ab. So erscheint im Katholizismus das christliche Prinzip als die Erlösung einer völlig gottentfremdeten Welt durch die Gnadenstiftung der Kirche. Von Priestern, deren Hände gewissermaßen die Verlängerung der Hände Gottes sind, geschehen allerlei Weihungen und Wunder, welche die sittliche Reinigung bewirken. Das Urwunder aber bleibt die Bekleidung der Gottheit mit dem Fleisch und die Stiftung einer ebenfalls aus Geist und Fleisch bestehenden Kirche. An diesen physisch - überphysischen Erlösungsprozeß schließt sich erst der sittliche an.

Der Altprotestantismus faßt das Prinzip des Christentums in der Gewißheit der Sündenvergebung auf Grund einer göttlichen Veranstaltung, wo, vermöge des Glaubens

darán, der neue Mensch auffáhrt. Das zentrale Wunder ist der Tod des Gottmenschen, er ist das große Erlösungsbegebnis, das die Tilgung der Sünde herbeiführt und die göttliche Umstimmung bewirkt. Die ganze Religion geht daher in Hingabe an dieses Erlösungsbegebnis auf, nur daß nichts mehr durch priesterliche Vornahmen geschieht, sondern alles nur durch die Verkündigung an uns herangebracht wird. Diese in ihrer Weise gewaltige Fassung des christlichen Prinzips als Neugeburt durch Hingabe besteht auch für uns noch, nur ohne den Tod des Gottmenschen als Hintergrund.

Eine weitere Fassung des christlichen Prinzips ist die Formel der Gottmenschheit als Wesensidentität von göttlichem und menschlichem Geist, die uns in Christus gewiß wird. Er lebte in seinem Leben diese Gottmenschlichkeit lückenlos vor: er ist der uranschauliche Gottmensch. Scheinbar steht diese Fassung der pantheistisch-monistischen sehr nahe. Sie kann sogar für die, welche die historische Existenz Jesu leugnen, bestehen bleiben; denn es ist gleichgültig, ob das Symbol dieser Gottmenschheit gelebt hat oder nicht, genug, daß die Menschheit in dieser Weise ihr Ideal hinstellen konnte. Die Verwandlung geht einfach aus dem Historischen ins Mystische. Schleiermachers Stellung berührt sich an diesem Punkt sehr nahe mit Hegel. Wir weichen hier von Schleiermacher ab. Die christliche Höhergeburt durch ein Ergriffenwerden von Gott setzt nicht eine an und für sich bestehende Identität von Göttlichem und Menschlichem voraus, die nur im Religiösen zum Bewußtsein kommt. Dem Gedanken der Gottmenschheit entspricht ein Gottesbegriff, wo Gott das durch die Welt ergossene Unendliche ist. Unsere eigene Position ist mehr theistisch-voluntaristisch. Wir meinen keine Identität, sondern eine erst zu schaffende Realität, nichts Seiendes, sondern ein zu Erzeugendes.

Die Fassung des Rationalismus und Moralismus sieht den christlichen Gedanken im höchsten Sittengesetz der Liebe und Reinheit, das von der Autorität Christi getragen

wird. Durch ihn empfängt es selbst seine innere Belebung und der Mensch die Zuversicht zum Handeln. Die Ritschlsche Schule und Herrmann gehören hierher.

Ebenfalls ethisch fassen die christlich-sozialen Kreise das Prinzip. Nur ist ihre Ethik eine aggressivere, weltverwandelnde. Nichts steht ihnen auf Hoffnung. Ihre Eschatologie ist die großartige Verkündigung einer neuen Zeit, hervorgehend aus dem christlichen Geist. Das Ethische wird, ähnlich wie im Kredo der Sozialdemokratie, zur praktischen Revolution.

Die pietistische Fassung endlich, die am affektivsten bei Zinzendorf erscheint, bedeutet eine ganz persönliche, oft ins Erotische spielende Christusleidenschaft. In ihr ist alles in allem gegeben: Friede mit Gott und die Möglichkeit zu sittlichem Handeln.

Alle diese Fassungen sollen hier nicht etwa gezeigt werden zum Zweck einer Kritik, sondern zur Unterscheidung der eigenen Fassung. Die Dinge sind auf den einheitlichen Ausdruck persönlichster Erfahrung zu bringen. Damit allein ist der Gefahr des Dogmatismus vorgebeugt. Die Dogmen bleiben zwar als Ausdruck des Prinzips, aber sie werden gedeutet aus dem instinktiven Trieb der eigenen Seele. Noch einmal: die Fassung unserer Glaubenslehre haftet am Gedanken der Höhergeburt, durch die wir hinauskommen über das eigene kleine Schicksal, über irdische und sinnliche Leidenschaften und als neue Kreaturen hineingezogen werden in Gottes Leben, innerlich durchblutet von seiner Kraft. Für diese neue Kreatur aber kann der Mensch nicht ohne weiteres ein Gegenstand der Liebe sein. Der Glaube an die Höhergeburt ist der Glaube an ein neu zu Erschaffendes, noch nicht Daseiendes. Dieses neu zu Schaffende gibt unserer Seele eine Heimat inmitten des unendlichen und frostigen Universums, eine Heimat, zu der aber auch unsere Mitgeschöpfe bestimmt sind. Wir lieben sie, weil auf dem Wege zu Gott sich alle Linien nicht schneiden, sondern vereinigen.

Von einer derartigen Fassung des christlichen Prinzips aus

ergibt sich dann auch leicht die Einteilung des Stoffes. Das Prinzip enthält ein Doppeltes. Wir kommen zu der sich immer wiederholenden Neugeburt durch Vermittlung der Geschichte. Die erste Gruppe der Glaubenslehre enthält historisch-religiöse Sätze. Wir meinen mit ihnen nicht Geschichte, sondern religiös interpretierte Geschichte, wir meinen nicht Tatsachen allein, sondern Bedeutung der Tatsachen. Wir meinen aber auch nicht Philosophie, sondern Ausdeutung des in seinen Tiefen immer praktischen Erlebens. In der Schleiermacherschen Glaubenslehre sind diese historisch-religiösen Sätze der wundeste Punkt. Das historische Element ist bei ihm disharmonisch in die zweite Gruppe der Glaubenslehre, in die gegenwartsreligiösen Sätze hineingestopft. Ritschl macht es wie er, während die Orthodoxie an diesem Punkt keine Einteilung befolgt. Eine solche wäre auch für sie unmöglich, da ihr das Historische eben nichts Historisches ist, sondern etwas Übergeschichtlich-Zeitloses, ein metaphysisch-kosmologischer Akt der Erlösung. Jesu Tod ist für sie wohl ein Faktum, aber nichts in unserem Sinne Historisches, ebensowenig, wie es der Gottmensch Jesus war. Er war die Verkleidung der göttlichen Allmacht selbst, sein Tod war von Ewigkeit her geplant und bleibt in alle Ewigkeit in jedem Augenblick wirksam, gehört also nicht in die historisch-religiösen, sondern in die gegenwartsreligiösen Sätze. Für uns aber ist Jesu Tod etwas Historisches, psychologisch Begründetes, nicht aber eine metaphysisch-kosmologische Erlösung.

Die zweite Gruppe der Glaubenslehre bilden die gegenwartsreligiösen oder metaphysisch-religiösen Sätze; denn, wenn auch der christliche Glaube in seiner Geschichte Verankerung, Zusammenhang und Fortleitung findet, so enthält er andererseits doch auch ein relativ selbständiges Moment. Das christliche Gottesverhältnis ist eine Gegenwartserfahrung. Die zweite Gruppe der Glaubenslehre enthält Aussagen über die immer neu zu wiederholende Erlösung, über den Gottesbegriff, auf den sie zurückzuführen ist, über den Menschen, der zur Erlösung erhoben werden

soll, und über sein letztes Ziel. Schleiermacher nennt alle diese Dinge „Reflexionen auf das fromme Bewußtsein“. Von diesem aus werden die Gedanken in die Welt hinübergespielt. Die gegenwartsreligiösen Sätze enthalten ferner Aussagen über den Weltbegriff, an den sich dann Gedanken über die Vorsehung usw. anschließen.

Beide, die gegenwartsreligiösen wie die historisch-religiösen Sätze, sind Glaubenssätze und nichts Exakt-Wissenschaftliches. Immanent ist dem einen wie dem anderen das im Glauben bejahte christliche Prinzip. Auf der einen Seite steht die Geschichte, auf der anderen die Idee.

Erster Teil.

Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens.

§ 6. Glaube und Geschichte.

*E*n besonders schwieriges Problem des heutigen religiösen Denkens ist die Beziehung des Glaubens auf geschichtliche Dinge. Der heutigen Frömmigkeit erscheint Jesus in erster Linie als geschichtliche Persönlichkeit und als geschichtliches Zentrum des Glaubens. Insofern steigern sich diese Schwierigkeiten bei der Frage nach der religiösen Bedeutung und Würdigung Jesu. Sie waren bei der alten Christologie nicht vorhanden oder saßen doch wenigstens an einem viel nebensächlicheren Punkte. Die alte Christologie hatte die Schwierigkeit, den göttlichen Wesenskern Christi mit dem geschichtlichen Überlieferungsbild des Menschen zu vereinigen. Sie war aber dem prinzipiellen Problem nicht ausgesetzt, weil sie Jesus durch die Zwei-Naturen-Christologie überhaupt in seinem Wesen der Geschichte entzogen hatte. Nachdem nun aber die dialektisch-metaphysische Kritik der Zwei-Naturen-Lehre und vor allem die geschichtliche Bibelforschung Jesus der Geschichte zurückgegeben hat, entsteht vor allem ihm gegenüber das schwierige Problem: Glaube und Geschichte.

2. Eine solche Beziehung zwischen Glaube und Geschichte ist gefördert: a) durch die Tatsache, daß die Subjektivität des persönlichen Glaubens um so mehr reproduktiv und haltbedürftig ist, je größer und tiefer der Inhalt des religiösen Lebens ist; b) durch den Erlösungscharakter des Christentums, der eine den Menschen über sich hinaushebende Kraft verlangt und diese nur vermittels geschichtlicher Mächte finden kann; c) durch den Gemeinschaftscharakter des Christentums, das als geistige, universale Religion seinen zusammenhaltenden Zentral-

punkt nur in der Stifterpersönlichkeit haben kann; d) durch die Eigenart des christlichen Kultus, der nur Vergegenwärtigung des religiösen Besitzes sein kann und diesen Besitz wiederum nur in seiner klassischen historischen Urgestalt allgemeingültig darstellen kann; e) durch die Notwendigkeit einer Abgrenzung gegen andere Religionen, die wiederum das Christentum als geschichtliches, in seinem Ursprung zusammengefaßtes Gebilde betrachten muß. Aus all diesen Gründen folgt die wesentliche und unlösbare Beziehung des Glaubens auf die Geschichte und die Notwendigkeit eines religiös gedeuteten Geschichtsbildes. Von Zeit zu Zeit mag es wohl notwendig werden, diese Geschichtsbeziehungen zu lockern und der eigenen religiösen Produktion Raum zu machen, aber in dieser eigenen religiösen Produktion wird im Grunde stets nur eine neue Stellung zur Geschichte und eine Fruchtbarmachung des Gegebenen enthalten sein.

3. Das moderne Denken hat nun aber eine Fülle von Gegensätzen und Bedenken gegen diese religiöse Wertung geschichtlicher Dinge überhaupt und gegen die kirchlich-dogmatische Form ihrer Wertung insbesondere hervorgebracht. Es ist a) das moderne Prinzip der Autonomie, das auch auf religiösem Gebiet dem Gedanken einer bloßen geschichtlichen Autorität entgegensteht und Überzeugung aus innerer Notwendigkeit der Sache verlangt. Es ist b) die Einsicht in die Beziehung des Glaubens auf Gegenwartsgrößen, woraus sich bereits die altkirchliche Verwandlung der Geschichte in ein überhistorisches Inkarnationsdogma erklärt, womit aber umgekehrt bei der Rückgabe der Bibel an die kritische Geschichte auch die Möglichkeit eines direkten religiösen Verhältnisses zum bloß historischen Faktum wegfällt. Es ist c) die Anwendung der geschichtlichen Kritik auf die biblische Urgeschichte, die die Beziehung des Glaubens auf die Geschichte unsicher macht, weil die Kritik niemals absolut sichere Resultate erzielt, weil sie die Überlieferung in weitem Umfang bestreitet, und weil sie die christliche Ur-

geschichte in den Zusammenhang der allgemeinen, niemals abgeschlossenen Entwicklung hineinstellt. Es ist d) die Anschauung von der geschichtlichen Relativität des Christentums im Ganzen, die von seiner Teilung in historisch bedingte Konfessionen ausgeht und keine als die allein wahre bezeichnen kann. Es ist e) die religionshistorische und religionsphilosophische Betrachtung, die das Christentum als eine der großen Religionen unter anderen erscheinen läßt und in ihm keine andere Begründungs- und Entstehungsweise als bei anderen erkennen, folglich auch die christliche Urgeschichte nicht aus der Analogie anderer Geschichte herausnehmen kann. Es ist f) die allgemeine historisch-relativistische Stimmung der Gegenwart, die bei der Dauer und Breite der Menschheitsgeschichte in den ungeheuren Zeiträumen nicht wagen kann, in einer historischen Erscheinung den absoluten Mittelpunkt aller dieser unabsehbaren Geschichte zu erkennen. Aus allen diesen Gründen ist das Problem der Geschichte für den Glauben fast schwerer als das der Metaphysik und Naturwissenschaft. Die alte Stellung zur Geschichte ist in der Tat nicht zu behaupten. Eine Menschheitsgeschichte von unermesslichen Zeiträumen, von gleichmäßiger Bedingtheit und Endlichkeit alles geschichtlichen Geschehens, eine allgemeine Herrschaft der Prinzipien der historischen Kritik sind zuzugestehen, und bei solchen Zugeständnissen ist es dann die Frage, wie die Geschichtsbeziehungen des Glaubens sich unter ihnen behaupten.

4. Allen solchen autonomen Verselbständigungen des Glaubens gegenüber bleiben doch vor allem die unter b) erwähnten psychologischen Tatsachen bestehen, daß nämlich jeder starke und inhaltliche Glaube als Offenbarung religiöser Heroen und als gemeinschaftliches Werk ganzer Generationen an den Menschen herantritt, und das um so mehr, je mehr ein Glaube durch die Fülle seines ethischen und religiösen Gehaltes das Subjekt im Aneignen und Nachfühlen beschäftigt und ihm dadurch für die eigene Produktion nur geringen Spielraum übrigläßt. In dem-

selben Maße erscheint der Glaube auch als erlösend und befreiend, als er durch solche herangebrachten Kräfte dem Subjekt über die Schranken seines Selbst hinaus hilft und es dadurch erst in die volle und lebendige Berührung mit dem göttlichen Leben bringt. Erst durch solche Erhöhung und Kraftausteilung hindurch wird der Glaube für Autonomie befähigt. Sie ist nicht Ausgangspunkt, sondern Höhepunkt der religiösen Erziehung und bedarf auch von hier aus oft genug noch des Rückganges auf die den Glauben erregenden, veranschaulichenden und verbürgenden geschichtlichen Mächte. Die Beziehung des Glaubens auf die Geschichte ist allerdings lediglich psychologisch zu verstehen; aber gerade die Psychologie des Glaubens erlangt unter den Gesichtspunkten der Gemeinschaftsbildung des damit eng zusammenhängenden Kultus, des persönlichen Haltbedürfnisses und vor allem der konkreten Inhaltsfülle des Glaubens eine solche Beziehung. Ein Glaube, der sie löste, würde schließlich zu einer völlig gemeinschafts- und kultlosen, zugleich völlig einzelpersonlichen und inhaltsarmen Mystik, wie sich das an den außerchristlichen Bewegungen der Gegenwart auch in der Tat oft genug zeigt. Von diesen grundlegenden Gesichtspunkten aus erledigen sich denn auch die einzelnen oben aufgeworfenen Schwierigkeiten, wobei nur immer im Auge zu behalten ist, daß eine Glaubenslehre immer nur die gegenwärtig höchsten religiösen Entwicklungen erfassen kann, dagegen einer unbegrenzten Zukunft mit ihren unausdenkbaren Möglichkeiten natürlich kein bindendes Gesetz geben kann.

5. Der Historismus und die Kritik bedeuten ohne Zweifel eine Krisis für den christlichen Gedanken; aber in ihr behauptet sich die Höchstgeltung des Christentums und die Historizität seiner Fundamente jedenfalls insofern, als der entscheidende Anstoß in dem persönlich-religiösen Leben der Propheten, Jesu und der Apostel, vor allem des Paulus liegt. Damit ist denn auch die Voraussetzung behauptet für die Festhaltung der dem christlichen Glauben

unentbehrlichen Geschichtsbeziehung, und es gilt dann nur, sie in dem Sinne der neuen Lage neu zu formulieren. Es ist demgemäß am Glauben in erster Linie seine innere Gegenwartswahrheit und Kraft zu betonen, aber zugleich auch der Zusammenhang dieser Gegenwarts kraft mit der Vergegenwärtigung und Verlebendigung der geschichtlichen Grundlagen. Die letzteren kommen dabei nicht als Resultat der alle Einzelfragen erledigenden historisch-kritischen Forschung in Betracht, sondern als Heraushebung derjenigen Elemente aus der Geschichte, die die persönlich-geistigen Grundlagen bilden, während alle Einzelheiten der Geschichtsforschung verfallen. Jene Grundlagen aber nimmt der Glaube auf, wertet und deutet sie religiös als Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung und Offenbarung. So ergeben sich die historisch-religiösen Sätze als wirklich religiöse, nicht geschichtswissenschaftliche Sätze.

6. Die so zu bildenden Sätze zerfallen in drei Gruppen: a) solche in Beziehung auf den religiösen Offenbarungsgehalt der israelitischen Geschichte oder des Prophetismus; b) in bezug auf die Persönlichkeit Jesu als die Grundlage der christlich-religiösen Lebenswelt; c) in bezug auf die weitere Geschichte des Christentums, die als Fortentwicklung der Offenbarung zu betrachten ist. So hat schon die alte Dogmatik im Begriffe des Alten und des Neuen Bundes oder des Alten und des Neuen Testaments die beiden ersten Geschichtsgruppen hervorgehoben; aber auch die dritte ist von ihr in Gestalt der Lehre vom corpus mysticum Christi und vom Heiligen Geist bereits gebildet worden. Diese drei Gruppen gilt es in folgendem darzustellen, wobei natürlich die religiöse Deutung der Persönlichkeit Jesu die Hauptsache ist. Abschließend ist dann die Verknüpfung des Historischen und des Überhistorischen im Gottesgedanken zu vollziehen, was durch die Vorstellung der ökonomisch aufgefaßten Trinitätslehre geschieht.

Vortrag

Die Bedeutung historischer Sätze für den Glauben geht uns in erster Linie an der Gestalt Jesu auf; denn es handelt sich darum, diese Gestalt als das alles in sich aufgipfelnde Moment zu fassen, nicht aber als den einzigen Gegenstand des Glaubens. Die Betonung dieses Standpunktes ist wichtig denen gegenüber, die, wie Herrmann, nur Jesus allein wollen, wodurch dann die in dieser Weise isolierte Gestalt allerdings wie etwas erscheinen muß, was gar nicht mehr ganz geschichtlich ist. Sie erscheint vielmehr als ein Meteor, der vom Himmel gefallen ist, oder wie ein konstruiertes Gebilde, demgegenüber dann weniger von Historie als von Glauben die Rede sein kann. Auch bei Schleiermacher ist Jesus kein eigentlich geschichtliches Faktum und wird mit Prädikaten beschrieben, die nicht aus der Geschichte zu entnehmen sind. Für uns ist die Gestalt Jesu nicht aus ihrem historischen Zusammenhang zu reißen. Sie ist nicht von den Propheten zu trennen, die sie vorbereiteten, und von ihrer Größe, Erhabenheit und Einfachheit der Forderungen. Der prophetische Geist vielmehr war es, der in Jesus auf seiner eigentlichen Höhe stand. Auch die Psalmen klingen mit in seinen Worten, und wir müssen sie im Ohr haben, wenn wir ihn hören. Man würde die Gestalt Jesu sentimentalisieren, wenn man diese Herbigkeiten nicht mit in sie hineinnähme. Sein eigenes Bild ist dann sein Selbstzeugnis, aufgefangen durch den Glauben der Jünger und durch die ganze weitere Geschichte, wo sein Leben stets neu erscheint als das Licht, aus dem heraus sich erleuchtet, was in ihm war. Seine Worte selbst werden von uns nie mehr authentisch zu erreichen sein, sondern immer nur durch den Strom des aus ihnen quellenden Lebens. Auch alles, was unkontrollierbar von uns erlebt wird oder in Büchern und Menschen, durch welche die starken Äußerungen christlichen Lebens gehen, an uns herandrängt, gehört mit zur Geschichte, in der wir das uns suchende göttliche Leben erblicken. Die ganze unabsehbare Fülle bedeutsam werdender Geschichte ist eine Kraft, die uns stromhaft trägt, und von der wir zehren,

Mit dieser Bedeutung historischer Sätze für den Glauben ist nun aber etwas ausgesagt, was für viele enorme Schwierigkeiten bietet. Unzählige können wohl im Aufschwung der Seele die Gegenwart Gottes empfinden, aber allem Historischen gegenüber erlahmen ihre Möglichkeiten. Besonders unsere Zeit ist so geartet. Indessen persönlicher Glaube bleibt eben immer individuell. Unstimmigkeiten oder Leere würden resultieren, wenn jeder aus dem eigenen Ich alles emporzupumpen hätte. Dies könnte kaum einen religiösen Fortschritt und jedenfalls kein letztes Ideal bedeuten; vielmehr ist mit größter Bestimmtheit zu sagen: Wollen wir am christlichen Gesamtlebenswerk teilhaben, so müssen wir innerhalb seiner auch der historischen Bedeutung ihren Platz einräumen. Es kommen Lagen, in denen wir nicht auf uns allein hin zu handeln wagen; das sind die Stunden, in denen sich unser Glaube an der Geschichte aufrinkt.

Dennoch sind die Schwierigkeiten nicht zu verbergen, die sich gegen die Einbezogenheit des Historischen in die Glaubenslehre erheben. Vor allem macht sich der Einwurf vom Gedanken der Autonomie des Glaubens her geltend. Alles, was im Gegensatz zum dumpfen Tatsächlichen Idee ist, alles, was aus dem Reich der Freiheit stammt, alles, was die eigentliche Tiefe des Daseins bildet, ist uns nur in einer Gewißheitsüberzeugung zugänglich, die sich nicht auf Autoritäten hin bildet, sondern aus der inneren Notwendigkeit der Persönlichkeit. Gerade von diesem idealistischen Gedanken her, dessen Hauptträger Kant ist, wird es aber unmöglich, etwas durch äußere Überzeugung zu gewinnen. Die Bejahung Gottes hat nur Sinn als aus dem lebendigen, persönlichen Moment heraus geboren; alles andere ist bloßes Fürwahrhalten. So kann Geschichte also kein Gegenstand der Überzeugung sein, denn sie ist nichts wie ein Stück des allgemeinen Kausalitätszusammenhanges der Dinge. Der Glaube aber richtet sich nur auf das, was dem Zeitlosen gehört, und muß das Historische abstreifen. Denn das Zeitlose ist das unmittelbar Gegenwärtige. Man

kann nicht mit rückwärts gewandtem Kopf glauben. Man kann nur glauben in bezug auf Gegenwartsgrößen und auf zeitlose Größen, nicht aber in bezug auf das durch tausend Vermittelungen überkommene Vergangene. Man kann glauben im Hinblick auf die Zukunft, auf die Unsterblichkeit; sowie wir uns aber rückwärts wenden, bekommt alles einen gequälten Anstrich. Ist Jesus nur die Sichtbarwerdung des Göttlichen und keine eigentlich geschichtliche Person, so ist er zeitlos und gleich mit dem Vater. Der Glaube kann an ihm leicht seinen Gegenstand finden. Jesus ist in jedem Augenblick als König gegenwärtig, jedes Gebet vernehmend. Und mit ihm wird auch die ganze sich um ihn gruppierende Geschichte enthistorisiert. Das Ewige tritt in geschichtliche Schranken, und so wird im Glauben an die Geschichte die Ergreifung des Ewigen möglich. Geben wir aber Jesus und die Gründung der Kirche an die Geschichte zurück, so werden sie in den Gesamtzusammenhang hineingezogen, in bezug auf ihr Sein als göttliche Realitäten aufgelöst und können so als historische Objekte eigentlich keine Glaubensgegenstände mehr sein, oder wir würden unseren Glauben auf das Zeitliche und Endliche richten, statt auf das Ewige.

Diese beiden Bedenken, die sich von dem Gedanken der Autonomie und Zeitlosigkeit her erheben, werden noch verstärkt durch die Anwendung der geschichtlichen Kritik auf die Urgeschichte des Christentums. Wie endlich dieses Geschichtliche ist, wird schon bedingt durch unser Wissen von ihm. Die Kritik vermag niemals Gewesenes neu zu erwecken. Sie verfügt ihrem Wesen nach nur über Wahrscheinlichkeitseffekte und bleibt, auch wenn sie alle Nebel der Überlieferung zu durchdringen sucht, immer irrumsfähig. Diese Schwierigkeiten, die von jeder Art des Geschichtlichen gelten, häufen sich an dem Punkt, auf den es uns ankommt, noch besonders. Das Christentum taucht aus den untersten Volksschichten empor und wird erst literarisch, nachdem es die wichtigsten Bildungen seiner Entstehungszeit schon überwunden hat. Aber auch jetzt

noch rechnet es in keiner Weise mit Genauigkeit im wissenschaftlichen Sinne, sondern es will in erster Linie seinen Glauben verteidigen. Von dem, was durch Zufälle erhalten blieb, ist unendlich viel ergänzt worden. Erwägen wir alles dieses, so bleibt der Eindruck: im Grunde ist kein Punkt schlechthin sicher. Auf Urkunden allein kann darum unser Glaube nicht ruhen, oder er ruhte auf einem sehr schwer festzustellenden Objekt. Wenn wir uns durch Zahns Apologetik unseren Glauben garantieren lassen müßten, so stünde es schlimm um ihn.

Dazu kommt, daß das Christentum als Ganzes gar keine Einheit, sondern ein durch und durch Gespaltenes ist. Oder sieht sich sein Bild etwa an, als hätten wir an ihm eine sichere historische Glaubensbasis? Führen wir aber die Einheit darauf zurück, daß es eine Einheit ist, die die Wahrheit immer erst erkämpft, so haben wir eine Christenheit vor uns, die zwar gewisse historische Impulse besitzt, die aber doch nur relativ an das Historische gebunden ist. Die Einheit, die im Prozeß des Vorwärtsschreitens liegt, läßt dann eben kein Rückwärtswenden zu. Es ist eine Einheit, die im Ziel liegt, nicht in der Geschichte.

Weiter: Die verschiedenen modernen Wandlungen haben dazu geführt, daß wir das Christentum nicht mehr rein theologisch betrachten, sondern daß wir es dem allgemeinen religionsphilosophischen Verfahren unterwerfen und es so mit den übrigen Religionen auf eine Stufe stellen. Hierbei ergibt sich die Tatsache: Es sind überall Geschichtsbeziehungen vorhanden. Alle Religionen haben Stifterpersönlichkeiten vergöttlicht. Es scheint also ein Gesetz vorzuliegen. Ist es aber eins, so steht es im Christentum nicht anders wie überall. Die Bedeutung der Geschichte ist auf seinem Boden keine von anderen Religionen radikal verschiedene.

Endlich erheben sich Bedenken von seiten der allgemeinen historisch-relativistischen Stimmung der Gegenwart her. Die Theologen vergessen gern, welche Skepsis überhaupt auf den modernen Menschen einströmt, wenn

er die Unermeßlichkeit der Zeit bedenkt. Unser Planet besteht nach der Meinung einiger Gelehrten dreimal hunderttausend Jahre! Vor solche rasenden Zeiträume gestellt, wird es unendlich schwer, die Menschheit an dieses eine historische Moment, das wir Jesus nennen, zu binden und in alle Ewigkeit in ihm zusammengefaßt zu denken. An diesem Punkt liegen erst die allergrößten Schwierigkeiten gegen die Verabsolutierung eines einzigen Geschichtsmoments.

Wenn wir nun angesichts all dieser schweren Bedenken dennoch eine Geschichtsbeziehung zu behaupten wagen, so muß es eine sein, die sich in eine andere Form fassen läßt, als die Vergangenheit es tat. Behauptet muß eine Geschichtsbeziehung unbedingt werden. Die allein in sich selbst schwebende Mystik, die die Gesamterscheinung der Gegenwart bildet, ist, zumal ethisch, nicht wirksam. Ihre Unwirksamkeit aber ist die Folge ihrer Ungeschichtlichkeit. Tatsächliche Geschichtsbeseitigung bedeutet stets einen Verfall der Gemeinschaft. Die reine Innerlichkeit ist nicht zu unterschätzen, sie bleibt ohne allen Zweifel das Zittern und Weben der zentralen Flamme; aber sie bedeutet wenig für die Dinge dieser Welt. Sie bedeutet eine in künstlicher Isolierung zu pflegende Religiosität, aber keine konkret bestimmte Richtung. Die Christlichkeit des Glaubens würde, nur an sie gewiesen, preisgegeben sein. Hierauf könnte man allerdings erwidern: Warum nicht? Es hat alles seine Stunde. — Aber sehen wir uns nun daraufhin einmal das Neue in den Quellen unserer Zeit an. Ein allgemein-mystisches Empfinden der Identität alles Seins mit Gott ist, wie wir sahen, ethisch wenigstens nicht wirksam. Ein den Impuls gebender Fortschritt der Menschheit ist von dorthier nicht zu erwarten. Viele suchen ihren Halt auf dem Gebiet der Kunst; aber gegenüber diesem Spiel der Phantasie wissen die Leute oft nicht mehr, ob sie die Kunst wegen der darin geahnten Majestät und verpflichtenden Heiligkeit suchen oder um der Schönheit willen, die der Genußsucht entgegenkommt. Ethische Kraft

geht auch von hier nicht aus. Diese Sachlage ist mit aller Energie hervorzuheben, denn hier liegt das eigentlich große Zentralproblem der Gegenwart. Es gilt, unbedingt wahrhaftig zu sein. Eine neue Religion steht nicht vor unserer Tür, oder wenn sie es tut, so ist es die Religion der Impotenz, die bald mit Schopenhauer, bald mit Nietzsche arbeitet, und die keine Kraft zu geben vermag, weil aus dem einzelnen wohl ernste Gefühle, niemals aber organisierendes Vermögen emporsteigt. Ist es aber so, und stünden wir ohne die Geschichte eben vor dem Ende, so muß es eine andere Auffassung der Lage geben.

Vor allem ist hier die große religionsphilosophische Anschauung über die Religion vor Augen zu halten, nämlich den Unterschied zwischen produktiven und nichtproduktiven Naturen. Letztere bedeuten die große Menge; überall aber steht an ihrer Spitze eine Persönlichkeit, die ihre eigene religiöse Kraft aus den historischen Zusammenballungen erst bildet. Ihr Werk ist das Werk ganzer Generationen, denen gegenüber der Einzelmensch immer der schwächere ist. Auch Weltwertung und ethische Direktive können nicht mit einem Male gewonnen werden. Überall, wo die religiöse Gemeinschaft nicht mehr durch den Staat zusammengehalten wird, findet sie ihren Zusammenhalt in der Persönlichkeit des Stifters. Die Deutung dieser Persönlichkeit schwankt, ihre zentrale Stellung bleibt. Auch der Kult pflegt an sie gebunden zu sein: er ist der Aufblick zu ihr. Da das Opfer in den höheren Religionen fällt, liegt der ganze Schwerpunkt auf der sich gemeinsam heiligenden und auf ihren Stifter richtenden Gemeinde. Wer der Meinung ist, daß Kult überflüssig sei, mag für einzelne recht haben, obwohl Kult nicht nur im Kirchengehen besteht; andererseits aber wird eine nur auf gemeinsamer Erkenntnis erbaute Gemeinde niemals universal sein.

Ferner ist im Auge zu behalten: Der moderne Autonomiedanke bedeutet auf keinem Gebiet, daß alles selbst zu erzeugen sei. Die Mathematik würde sonst schnell am Ende sein! Wir alle steckten einfach noch in der Barbarei. Auto-

nomie bedeutet vielmehr nur eine besondere Art der Aneignung. Sie bedeutet kein unverstandenes Einpauken, sondern Begreifen, warum etwas geworden und weshalb es so recht ist. Sie bedeutet kein totes Empfangen, sondern Verstehen. Umformen heißt nicht erzeugen, sondern fremden Stoff in das eigene Leben überführen. Nichts von unseren großen Kulturarbeiten schaffen wir neu. Wenn wir es täten, so wäre überhaupt jede Erziehung überflüssig, die Jugend könnte sich alles selbst erzeugen. Autonomie befähigt uns zur Kritik, aber noch nicht zur Produktion, welche weiterbildet; denn jede Weiterbildung setzt doch etwas voraus, woran weitergebildet wird. Hier heißt es: „Gedenket der Toten, denn ihrer sind viele.“ Auch ist Autonomie nie der Anfang, sondern das Ende der religiösen Erziehung. Der höchste Unsinn würde sein, kleine Kinder autonom zu erziehen. Um zum autonomen Glauben zu gelangen, heißt es, die Geschichte in ihrer grundlegenden Bedeutung anzuerkennen und in ihren Kreis erst hineinzuwachsen. Die Forderung der Reformation war zwar ein eigenes religiöses Leben, aber ein auf Autorität hin Gewonnenes und nicht ein in der Isolierung des Subjekts Gewonnenes. Auch der moderne christliche Gedanke sucht ein eigenes Leben; aber er sucht das Historische subjektiv zu wandeln und nicht den Verbindungsfaden zu zerschneiden.

Gegenüber dem zweiten Einwand ist zu sagen: Gewiß darf das Vergangene nicht zum Glaubensobjekt gemacht werden; aber das Vergangene, um das es sich hier handelt, ist zu betrachten als etwas in seinem eigenen Wesen Übergeschichtliches enthaltend. Wir haben es nicht zu tun mit einer Unterwerfung unter ein einmal gewesenes Geschichtsfaktum, sondern um ein sich kundmachendes Übergeschichtliches, das im Geschichtlichen liegt und niemals von ihm zu trennen ist. Indem es in uns Geschichtlichkeit gewinnt, ist es Gegenwärtiges. Dabei wird es aber nie möglich sein, Idee auf der einen und Geschichte auf der anderen Seite zu sehen. Was uns heute als reifste Autonomie

erscheint, wird für Späterkommende ein in bestimmte Kulturgrenzen gebanntes Geschichtliches sein. Wir können nun einmal das Zeitlose nicht ganz abstrakt fassen, denn das Leben ist nirgends abstrakt. Es gibt keine Idee der Religion, die ohne Historisches zu ergreifen wäre; aber es gibt auch nichts Historisches, das nur Historisches wäre. Verwoben mit dem göttlichen Einheitsleben liegt ein Duft von Übergeschichtlichem über der Geschichte. Wir meinen im Geschichtlichen nicht das Vergehende, sondern das darin enthaltene Göttliche. Der hier bekämpfte Einwand wäre berechtigt, wenn unter Geschichte lediglich Zeitliches gedacht würde. Nun aber ist Geschichte überall mit Hintergrundgeschichtlichem zusammenhängend und kündbar mit ihm durchwebt. Wir beziehen uns auf den Sinn des Faktums, der aber nie vom Faktum selbst abzulösen ist. Dies bedeutet keine Rückwärtsbeziehung! Es kommt nur darauf an, einen idealen, geistig gesättigten Begriff der Geschichte zu gewinnen. Auch alle kirchengeschichtliche Betrachtung meint nicht das Faktum, sondern den Sinn, der sich im geschichtlichen Faktum offenbart. Das Jagen nach der reinen Idee, dieses rationalistische Ideal, ist Wahn!

Der dritte Einwand entsprang aus der relativistischen Stimmung, die von der Gespaltenheit des Christentums ausgeht. Auch hier heißt es: Es gibt eben keine reine Idee, von der die menschlichen Konfessionen beiseite zu schieben wären. Die Trennungen innerhalb des Christentums sind so zu verstehen: Wir haben nichts Fertiges vor uns, was, wie der ungeteilte Rock Christi, nur einfach zu bewahren wäre, sondern wir haben werdende Wahrheit vor uns, die immer nur etwas Annäherndes darstellt und sich innerhalb menschlichen Lebens nie erschöpft. Die Wahrheit liegt im Ziel und nicht im Ausgangspunkt! Läge sie im Ausgangspunkt, so stünden wir vor der erschreckenden Tatsache, daß wir die Wahrheit hätten und sie doch nicht zu sehen vermöchten. Nun aber gibt es nur eine immer erst zu gestaltende Wahrheit, für welche Trennungen

Selbstverständlichkeiten sind. Es heißt: „Nicht, daß ich es schon ergriffen hätte; ich jage ihm aber nach.“

Zu der Einstellung des Christentums in die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Betrachtung ist zu sagen: Sie muß ermöglicht werden, um im Ganzen des geschichtlichen Lebens das hervordringende Licht und die Offenbarung Gottes zu sehen. Erst wenn dies ermöglicht ist, wird die Fülle der Religionen nicht mehr als Hindernis empfunden werden. Es gibt dann nicht nur im Christentum Offenbarung, sondern es gibt überall in seiner Weise Offenbarung und göttliches Ergriffenwerden. Wenn wir aber so allenthalben das große Leuchten sich aus der Erde hervorarbeiten sehen, dann ist nicht zu verstehen, weshalb die Fülle der Religionen noch erschütternd wirken soll. Nur für diejenigen, die über alle außerchristlichen Gebiete Nacht ausgebreitet sehen, hat solche Zusammenordnung etwas Verletzendes. Für diese gilt dann aber auch der Satz, daß bei der Seligkeit im Himmel kein rechtes Vergnügen herauskomme, wenn alle Andersgläubigen nicht gleichzeitig in der Hölle gebraten würden.

Eine letzte Gruppe von Gegnern endlich hält uns den Relativismus der Geschichte überhaupt entgegen. Und es ist wahr: wer einmal durch eine der großen, prähistorischen Sammlungen unserer Museen gegangen ist, wird angesichts der endlosen Reihen von Resten uralter Zeiten kaum die Frage vermeiden können, ob nicht auch wir einst unseren Geschichtstag erleben werden, wie so viele vor uns. Ob nicht mit irgendwelchen Polarschwankungen auch unsere ganze Kultur wieder einmal in die Nacht einer Eiszeit zurücksinken wird? Ein ungeheurer Eindruck der Nichtigkeit alles geschichtlichen Seins überkommt uns bei solchen Möglichkeiten, denen nicht auszuweichen ist, und die erschütternd wirken müssen, solange wir nichts als die Fakta haben und mit diesen dann den Gedanken verbinden wollen: Das Christentum soll die ewige Religion sein! Aber sobald wir die Menschheit sehen als die das ans Licht strebende göttliche Leben Tragende, so brauchen uns

selbst die Schrecken unseres Geschichtstages nicht zu überwinden. Jeder Kulturkreis hat innerhalb seiner das durchzuleben, was für ihn die höchste Offenbarung bedeutet. Wird der unsrige dereinst einmal abgelöst, so blieben doch heute für uns unsere Besitztümer, was sie sind. Das aber, was in unserem Kulturkreise wirklich göttliches Leben ist, würde es in jedem anderen auch sein. Was ein künftiger Kulturkreis an göttlichem Leben hervorbringen wird, können wir auf sich beruhen lassen. Nur das müssen wir wissen, daß wir nicht zufällig gerade unter unseren Ideen stehen, denen dann irgendwann einmal andere folgen werden, sondern daß wir in unserer Form etwas haben, was immer war und immer sein wird. Der Gedanke des Geschichtstages kann, wie zugegeben wird, sehr große Not machen gerade durch die hohe Entwicklung unserer historischen Erkenntnis, wie denn überhaupt das Geschichtspröblem für die christliche Glaubenslehre viel größere Schwierigkeiten bedeutet als die naturwissenschaftlichen Einwände. Gegenüber dem Gedanken an einen unaufhörlichen Fortschritt bis ins goldene Zeitalter hinein, mit dem gewöhnlich das Problem behandelt wird, gilt es eben, der viel schwereren Einsicht ins Auge zu blicken, daß endlich kein Fortschritt mehr sein wird. Aber gerade hier heißt es, sich nicht erschüttern zu lassen, nicht alles über Bord zu werfen. Jedes Weltgeschehen ist in Gottes Händen, und alles, was kommt und je zu kommen vermag, sind seine Selbstoffenbarungen, die nie völlig aus dem hinausfallen können, was wir besitzen.

Auch der Schwierigkeiten angesichts der Unsicherheit beim Erheben von Tatsachen ist noch zu gedenken. Gegenüber der Geschichte Israels sind wir ja gefaßt: Selbst in konservativen Kreisen ist die Kritik hier etwas Selbstverständliches geworden. Wir haben uns daran gewöhnt, nicht einmal mehr mit Sicherheit sagen zu können, ob Moses gelebt hat oder nicht, denn in unserem religiösen Gemeingut ist dadurch so viel wie nichts erschüttert. Die tiefe, leuchtende Größe der alten Propheten kann nichts verlieren,

ja sie wird nur noch intensiver, wenn wir sehen, daß die Forschung das Letzte nicht berührt, daß sie es nirgends berührt. Oder ist uns etwa durch die Veränderungen, die sie im Bilde Augustins, des heiligen Franziskus oder Calvins brachte, das eigentlich Belebende unsicher geworden? Nein, ein durch die Kritik modifiziertes Bild des Gewesenen behält doch die ergreifende Gewalt seiner Wirkung überall. Das einzig Schwere bleibt nur die Person Jesu. Ihre Erforschung ist in den letzten Zeiten der Tummelplatz der entgegengesetztesten Meinungen und aller Leidenschaften des Pro und Contra gewesen. Man wollte einerseits den christlichen Glauben stützen, andererseits ihn untergraben; denn, wäre nicht mit der Leugnung von Jesu Leben der Triumph verbunden gewesen, dem Christentum den Todesstoß zu versetzen, die These eines Drews hätte nie mit solcher Energie verfochten werden können. Diese These an sich ist schrecklich! Sie bedeutet, daß Jahrtausende unter einer Lüge gelebt haben sollen, wie sie bedeutungsschwerer nicht gedacht werden kann.

Versuchen wir, hier ganz nüchtern zu sehen, und denken wir zunächst einmal nur an den heiligen Franziskus. Wir sind überzeugt, seine Hauptzüge fassen zu können trotz der Legende; denn Kritik ist kein Sport, sondern Wille zur Erkenntnis. Warum aber soll, was einem heiligen Franziskus gegenüber möglich ist, Jesus gegenüber nicht zu erreichen sein? Es sind nur die Leidenschaften, die Hyperkritik der Gegenwart und die ebenso nervöse Apologetik auszuschalten. Allerdings werden wir heute vieles nicht mehr durchdringen können: die Urgeschichte des Christentums ist nicht völlig aufzuhellen; aber daß wir von Jesu Leben nichts wüßten, ist eine Ungeheuerlichkeit, welche erfordern würde — was unmöglich ist —, die Paulinischen Briefe für unecht zu erklären. Wir behalten trotz aller Schwankungen und Unklarheiten genug, um die Person Jesu sehr scharf erkennen zu können. Und für den religiösen Zweck ist es nicht nötig, daß wir mehr wissen. Wir sehen die menschliche Gestalt in ihrer Persönlichkeit und

in ihrer Heiligung, und wir knüpfen, wie Paulus, an ihren inneren Sinn an. Und gerade dieser innere Sinn bleibt ja frei von der Kritik! Es handelt sich um rein persönliche, zum Triumph über die Natur bestimmte Werte: die Gemeinschaft der Seele mit Gott ist ja gemeint, nichts weiter! Und über diesen Punkt ist jede Unsicherheit zu begraben. Wir können die Einzelheiten, in denen sich Jesu Leben begab, getrost der Forschung überlassen.

Wenden wir uns nun zur Formung der hier in Betracht kommenden Geschichte, deren Höhepunkt, nicht deren Ganzes, die Person Jesu bildet, so gliedert sich uns der Stoff in drei Teile: 1. die Glaubensbedeutung der Geschichte Israels; 2. die Glaubensbedeutung der Person Jesu; 3. die Glaubensbedeutung der von dort her einsetzenden Geschichte. — Dieselbe Einteilung findet sich auch schon in der orthodoxen Dogmatik, nur unter anderem Namen, nämlich als „Würdigung des alten Bundes“, „Würdigung des neuen Bundes“ und „Fortwirkung des Heiligen Geistes“.

§ 7. Die religiöse Bedeutung der Geschichte Israels.

1. *In der Anerkennung des Christentums als höchste göttliche Offenbarung ist die Anerkennung der Religion Israels als Vorstufe und Voraussetzung dieser Offenbarung einzurechnen, denn ohne sie ist das Christentum nicht verständlich, und es bedarf beständig der Zusammenfassung mit seinem reichen alttestamentlichen Hintergrunde.* Diktat

2. *Es ist zunächst rein historisch das Wesen der Religion Israels, die Naturreligion in jedem Sinne zu durchbrechen und die ethische Willensreligion oder den ethischen Monotheismus zu begründen. Darin ist sie schlechthin einzigartig. Alle etwaigen Analogien sind im Vergleich damit schwache Versuche und Unklarheiten. Die Religion Israels ist durch Vermittlung der Propheten die Lösung Gottes von der Natur und die Stellung Gottes über aller*

Welt als des schöpferischen Willens. Das bedeutet a) den antirationalistischen und antinaturalistischen Gedanken des unbegreiflichen und vom Menschen nicht zu messenden lebendigen Willens und damit in der Linie den Schöpfungsbegriff. Dieser Wille ist dann aber b) inhaltlich gerichtet auf Anerkennung und Verehrung Gottes im sittlichen Gehorsam, indem der wesentliche Zweck des Menschen diese Anerkennung und Betätigung der göttlichen Heiligkeit ist, im Gegensatz gegen alle bloße Kult- und Zeremonialreligion und im Gegensatz gegen alle weltlich eudämonistische Fassung der menschlichen Bestimmung, schließlich auch im Gegensatz gegen jede pantheistische und akosmistische Mystik der bloßen Beschaulichkeit. Indem so der Gottesgedanke sein beherrschendes Merkmal im Gedanken eines der Kreatur ethisch gesetzten Zweckes erhält, ergibt sich c) die Richtung auf die Veranschaulichung der Geschichte und ihrer Fügungen am persönlichen Leben der Propheten und an den großen Volksschicksalen, wogegen die Veranschaulichung an der Natur und vor allem an abstrakten Regelmäßigkeiten ganz zurücktritt.

3. In diesen drei Grundrichtungen ist der prophetische Monotheismus eine originale, der ganzen übrigen Welt entgegengesetzte religiöse Schöpfung, und vermöge dessen liegen in ihr die Keime der endgültig humanisierten ethischen Persönlichkeitsreligion oder des Christentums. Die Schranken der Religion Israels liegen in dem niemals ganz überwundenen Nationalismus, in der gesetzlichen Schale, mit der die ethische Menschheitsreligion hier umgeben ist; schließlich in der von da ausgehenden Enge der religiösen Geschichtsbetrachtung mit ihrem kleinen Horizont, ihren nationalistisch-apokalyptischen Zielen, ihrem massiven Wunderglauben und der Neigung zu Eudämonismus in der Ethik. Vor allem aber ist es die Einseitigkeit des rein voluntaristischen Gottesgedankens, der Einheit und Zusammenhang des Weltlebens in den Gottesgedanken aufzunehmen kein Bedürfnis hat und dadurch von aller indogermanischen Religion sich stark unterscheidet.

4. Diese trotz aller Schranken anzuerkennen bleibende religiöse Bedeutung des Prophetismus kommt darin zum Ausdruck, daß sein Niederschlag im sogenannten Alten Testament ein christliches Dokument geworden ist, und daß das Christentum die prophetische Religion geradezu als den Alten Bund, das Alte Testament oder die Alte Verfügung Gottes bezeichnet, die den Neuen Bund oder die Neue Gnadenverfügung vorbereiten sollte. Diese Schätzung bleibt dauernd zu Recht bestehen; sie ist zugleich eine Ausscheidung der nationalistischen Bestandteile des Alten Testaments und eine Heraushebung der prophetischen. Diese aber haben in ihrer Einfachheit und Kräftigkeit dauernd die Bedeutung, das Christentum bei seiner einfachen ethischen Grundidee festzuhalten und es vor dem Verfall in Sentimentalität, subjektive Mystik und intellektualistischen Dogmatismus zu behüten.

Das Alte Testament leidet bei uns unter der ganz unhistorischen Betrachtung, daß die Weissagungen und die nicht haltbaren Berichte über die Genesis des ältesten Menschengeschlechtes das Wesentlichste wären. Die Geschichte Israels hat eine viel tiefere Bedeutung für unseren ganzen Geschichtskreis, sowohl für den Islam wie für das Christentum. Diese Schicksalsbedeutung gipfelt in den Psalmen und im Prophetismus. Die ersteren mit ihrer strengen, keuschen Stimmung und ferner die herbe, ernste, feierliche Größe der Propheten, die die Jahvereligion reinigten und unjüdisch werden ließen, bilden den Hintergrund, auf dem wir Jesus sehen müssen. Wohl ist der Gottesgedanke noch nicht so durchseelt wie der christliche; aber er ist dafür frei von aller Sentimentalität, die sich so leicht in die eminent verfeinerten späteren Begriffsbildungen einschleicht. Die von dorthier immer wieder in die christliche Gedankenwelt einströmende Klarheit, Kraft und Größe werden niemals zu missen sein. Im übrigen muß hier von der ausführlichen Behandlung des Gegenstandes abgesehen

Vortrag

und auf die Darstellung des christlichen Gottesgedankens im zweiten Teil unserer Glaubenslehre verwiesen werden¹⁾).

§ 8. Die Glaubensbedeutung Jesu.

Diktat 1. Das Zentrum der christlichen Geschichte ist die Person Jesu. Hier ist daher auch die Auseinandersetzung des rein Historischen und des Glaubensurteils besonders wichtig, aber auch besonders schwierig und verwickelt. Zunächst ist hervorzuheben, daß die Feststellung des historischen Tatbestandes und der religiösen Deutung von Hause aus streng zu trennen sind. Das erste ist für eine wissenschaftliche Theologie lediglich Sache der historisch-kritischen Forschung. Aus diesem Grunde hat sich auch die Erforschung des Urchristentums zu einem immer wichtigeren historischen Problem gestaltet. Bei dieser Forschung sind die allgemeinen historischen Methoden und kritischen Mittel anzuwenden wie überall sonst, und ist auch der möglichen Unerkennbarkeit des einst Geschehenen Rechnung zu tragen, wo die Quellen versagen. Eine Erkenntnis geschichtlicher Tatsachen vermag der Glaube und die Glaubensdeutung weder direkt noch indirekt zu geben. Insofern bleibt an diesem Punkt die christliche Gläubigkeit von wissenschaftlicher Forschung abhängig, wie sie an anderen Punkten von anderen Bereichen der wissenschaftlichen Forschung in Mitleidenschaft gezogen ist. Aber natürlich bedeutet das nur die Abhängigkeit für eine eigentliche wissenschaftliche Darlegung, nicht für jeden einfachen Laienglauben. Dieser kann sich seinem Instinkt für das historisch Wesentliche an der evangelischen Überlieferung anvertrauen und wird gewiß sein dürfen, dabei das Entscheidende zu treffen, auch wenn er es wissenschaftlich nicht beweisen kann und den Einzelheiten gegenüber allerdings Zurückhaltung üben muß. Für die Zuversicht zu dem Recht seines instinktiven Urteils

¹⁾ Vergleiche zur Ergänzung den Aufsatz: „Glaube und Ethos des hebräischen Propheten“ in Ernst Troeltschs Gesammelten Schriften Band IV, Tübingen 1925.

aber ist es ihm unentbehrlich, daß die historische Wissenschaft einen gewissen Konsensus über das tatsächlich Gewesene schafft.

2. Nun hat aber gerade die wissenschaftlich-historische Untersuchung an diesem Punkt bei der Natur der Überlieferung die größten Schwierigkeiten und bei der praktischen Wichtigkeit des Gegenstandes die leidenschaftlichsten Gegensätze. Hierdurch entsteht gerade in der Gegenwart der Eindruck der größten Unsicherheit. Hier muß nun freilich als Ergebnis der Forschung Klarheit und Bestimmtheit erwartet und erstrebt werden. Diese Klarheit ist nun aber auch in bezug auf die Hauptpunkte zu erreichen. Das Zentralproblem, wie es heute sich darstellt, ist die Frage, ob der Christus- und Erlösungsglaube der Jüngergemeinde ein aus dem Eindruck Jesu hervorstwachsendes und innerlich kontinuierlich an seine Person gebundenes Ergebnis ist, oder ob dieser Heilandsglaube und die Konzentration der Erlösung auf den Opfertod des Heilandgottes eine Aufpfropfung außerchristlicher Mysterienkulte auf die dagegen mehr oder weniger gleichgültigen Erinnerungen an einen jüdischen Rabbi ist. Die Bestreitung der geschichtlichen Existenz Jesu ist nur die schärfste Form der letzteren These, an sich aber eine Ungeheuerlichkeit. Demgegenüber ist nun aber zu sagen, daß der Heilandsmythos, welcher sich auf die Jesuserinnerung aufgepfropft haben soll, nirgends nachgewiesen ist, und daß alle Anklänge an einen solchen nur sehr äußerlich sind; ferner, daß der Vorgang jener Aufpfropfung aus den Quellen nicht darstellbar und überhaupt sehr unwahrscheinlich und analogielos ist. Dann aber ist die Entwicklung des christlichen Heilandsglaubens und Heilstodglaubens im wesentlichen auf die Wirkung der Person Jesu selbst zurückzuführen, das heißt auf den Auferstehungsglauben und auf den daraus sich erhebenden messianischen Christuskult. Die Auferstehungserscheinungen ihrerseits und die hohen messianischen Prädizierungen Christi müssen auf den außerordentlichen Eindruck seiner Persön-

lichkeit zurückgehen. Die Hauptpunkte in dem Eindruck dieser Persönlichkeit, das heißt seine religiös-ethische Predigt vom Wert der Seele und dem Gottesreich der Bruderliebe sowie ein außerordentliches Sendungsbewußtsein und die Spannung auf eine von Gott herbeizuführende Welt-erneuerung sind deutlich historisch erkennbar. Fraglich bleibt nur, wie weit das Bild der Evangelien, insbesondere das Bild von Jesu Selbstbewußtsein und sein Messianismus durch jenes Glaubensbild der Gemeinde und des Christuskultes beeinflußt sind. Darüber ist Klarheit noch nicht erreicht und der Natur der Sache nach schwer zu erreichen. Fraglich und schwierig bleibt ferner die Entstehungsweise des Christuskults in der Gemeinde und seine Annäherung an die mystischen Erlösungskulte, die auf dem Boden des Heidenchristentums irgendwie stattgefunden haben muß.

3. Dieser gesicherte Tatsachenkomplex genügt aber, um darauf die religiöse Glaubensdeutung zu begründen, und es bedarf nur der Klarheit darüber, was eine solche religiöse Glaubensdeutung geschichtlicher Tatsachen bedeuten und leisten könne. Sie stellt keine Tatsachen fest, sondern deutet Tatsachen. Diese Deutung aber muß aus dem geschichtlichen Sinn und Geist der Sache selbst hervorgehen, darf also kein willkürliches Spiel der Phantasie sein. Dabei ist dann nun aber freilich die Deutung nicht auf das isoliert herausgehobene Faktum der Geschichte und des Charakterbildes Jesu zu beziehen, sondern auf das Faktum in seinem historischen Zusammenhang der Vorbereitung, die in ihm gipfelt, und der Folgezeit, die seine Auswirkung darstellt. Dadurch strömt für den Zweck der Deutung in das zu deutende Faktum eine Fülle von Leben ein, in dessen Beleuchtung es tiefer gewurzelt und wirkungsreicher erscheint als in seiner bloßen begrenzten Historizität. Greift damit die Deutung über das eng geschichtliche Faktum hinaus, so bleibt sie aber doch eine Deutung aus den historisch psychologischen Zusammenhängen und Wirkungen und steht dadurch immer in Analogie mit der Deutung und Würdigung des Sinnes ge-

schichtlicher Persönlichkeiten überhaupt. Es handelt sich also stets um die von Jesus historisch-psychologisch ausgehende Wirkung und um deren Sinn für unser religiöses Leben. Eine nach solchen Grundsätzen vollzogene Würdigung wird nie eine kosmisch metaphysische Umwälzung, sondern nur eine Umwandlung der Seelen durch die Wirkung Jesu feststellen können, insbesondere wird sie auch dem Leiden und dem Tode nur eine historisch-psychologisch vermittelte Bedeutung für die gläubigen Seelen zuschreiben können. Als der Sinn bei einer solchen Deutung ergibt sich denn für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu:

- a) die Kategorie der grundlegenden und urbildlichen Offenbarung der christlichen Lebenswelt in der Gesamtheit seines Personlebens; b) die der Eröffnung der Möglichkeit der christlichen Erlösung durch Glaubens- und Willenshingabe, indem die Seele sich dem in Jesus offenbarten Gott hingibt; c) die der Sammlung und Konzentration der Gemeinde um das Haupt, mit dessen Leben sie in eine innere Lebensgemeinschaft und Kontinuität eintritt.*

4. Eine Deutung der Persönlichkeit Jesu unter diesen Kategorien liegt schon in der dogmatischen Tradition vor, nämlich in der Lehre von den drei Ämtern Christi, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi. Zu der Aufstellung dieser Begriffe hat durchaus der richtige Instinkt geführt, die Ausführung steht dann freilich unter dem Einfluß der altkirchlichen mythischen Gottheits- und Sühnetodslehren, welche bei den Dogmen heute von der historisch-psychologischen Betrachtung zurückgedrängt oder aufgelöst sind. Als Prophet ist Jesus der Offenbarer Gottes, nur eben freilich nicht als Gesetzgeber einer Lehre, sondern als Offenbarer eines fortwirkenden persönlichen Lebens. Als Hoherpriester ist Jesus der Führer zu Gott und Mittler des Heils, indem er durch seine Gottesoffenbarung der Seele Klarheit und Mut zum Glauben schafft und sie in die Erkenntniswelt versetzt, in der sie Gott finden und erleben kann. Von jedem antiken und sakralen Priestertum und allen hirurgischen Wir-

kungen auf Gott ist freilich dieser Begriff des Priestertums zu befreien. Schließlich als König ist Jesus Haupt und Urbild der Gemeinde, die sich um ihn sammelt, sich nach ihm benennt und in ihm ihren Einheitspunkt und ihr Bekenntnis besitzt und in seiner Vergegenwärtigung ihre kultische Andacht feiert. Gerade die Sammlung um die Persönlichkeit und nicht um ein Dogma oder eine Idee oder ein Moralgesetz oder ein von Jesus gestiftetes Kulturwunder ist der Einheitspunkt und das Fortpflanzungsmittel des Christentums. Gerade das macht es zu einer Religion des Geistes und gibt ihm die Unabhängigkeit von Dogma und Priestertum, die rein innerlich geistige Verbundenheit, die sich ihren Ausdruck auch in einer geistigen Kultur schafft oder schaffen sollte. Versucht man die drei Begriffe in ihrem logischen Verhältnis einheitlich zusammenzufassen, so ist der leitende der des Königs oder des Herrn, in dem alle Offenbarung und alle priesterliche Hinzuführung zu Gott, der Sammlung um Christus, als das Haupt, dient, von dem dieses Leben immer von neuem ausströmt, um in Gläubigen eigenes Leben zu werden. So haben auch Schleiermacher und Ritschl die religiöse Bedeutung Jesu konstruiert. Will man statt dieser altdogmatischen Termini lieber andere anwenden, so bieten sich die Ausdrücke dar: Urbild des christlich-persönlichen Lebens, grundlegende und fortwirkende Verkörperung des christlichen Prinzips, lebendig wirksames Symbol des Glaubens, zentrale und grundlegende Offenbarungspersönlichkeit. Die Ausdrücke Erlöser und Heiland sind in diesem Sinne zu verstehen. Erlöser bedeutet somit das Urbild und die Autorität der erlösenden Glaubensgewißheit, so daß die Bedeutung des Erlösers mit der des Offenbarers identisch wird.

5. Es ist naheliegend, daß der Glaube auch versucht, die hinter diesen historischen Wirkungen stehende Persönlichkeit um dieser ihrer Bedeutung willen metaphysisch zu konstruieren. Dann ergibt sich die Aufgabe, die in der Persönlichkeit Jesu sich darbietende Gottesgemeinschaft durch

eine Lehre über das Verhältnis Jesu zu Gott näher zu bestimmen. Daraus ergeben sich dann die Sätze über die Gegenwart Gottes in Christo, die spezifische Gotterfülltheit Christi, welche die alte Kirche erst mit Hilfe des Messianismus und dann mit Hilfe der Inkarnationslehre ausfüllte, die aber die heutige Theologie zumeist als Willenseinheit, nicht als substantielle Wesenseinheit gestaltet. Es ist dann das offenbarende und erlösende Sein Gottes in Christi menschlicher Persönlichkeit als spezifische Gotterfülltheit Christi gedacht. Weiterhin ergibt sich aus dieser spezifischen Willenseinheit eine besondere Stellung Jesu unter den menschlichen Kreaturen, die auch metaphysisch wird gefaßt werden können. Dann bietet sich der Begriff der zweite Adam oder des Zentralmenschen dar, der die Geistessonne der menschlichen Geisteswelt ist, was freilich auch zusammenhängt mit dem Gedanken, daß das Christentum die schlechthin abschließende Religion sei, immerdauernd, und alle Menschen sammeln werde bis zum Ende. Schließlich kann man auch versuchen, die historische Lebensleistung und das Werk Christi unter kosmische und metaphysische Gesichtspunkte zu bringen. Es wäre dann die zentrale Erneuerung und Höherbildung der Menschheit durch Einflößung des höheren, sündenvergebungsgewissen, götterfüllten Lebens, während die Kirchenlehre teils die Stiftung der Kirche, teils die Versöhnung des göttlichen Zornes als den metaphysischen Sinn auffaßt und beides zusammen als effektive Erlösung der ohne Christus verlorenen Sündenwelt bezeichnet. Auch das würde die dauernde Zentralstellung und die abschließende Einigungskraft des Christentums in der Menschheit voraussetzen. Wer freilich diese letzteren Gewißheiten nicht teilt, dem werden jene Prädikationen bedenklich sein, und der wird mit dem Begriff der für die ganze christliche Lebenswelt so lange sie dauert grundlegenden Bedeutung der Persönlichkeit als Offenbarung Gottes, Haupt der Gemeinde und wirkungskräftiges Symbol der religiösen Heilskräfte zufrieden

sein. Es genügt hier der Begriff des corpus mysticum und des caput mysticum. Auch ein solcher Standpunkt muß als möglich gelten, wenn auch freilich die wichtigsten Theologenschulen nach jenen hohen Prädikationen streben, um damit eine möglichste Annäherung an die Kirchenlehre zu gewinnen.

Vortrag Es handelt sich hier für uns vor allem um die Scheidung des Historischen und des Religiösen, das heißt um die Erkenntnis, daß der Glaube zwar geschichtliche Tatsachen deuten, nicht aber Aussagen über das machen kann, was geschehen ist. Damit wird allerdings unsere Glaubensstellung merklich abhängig von der Geschichte. Es bedeutet einen Unterschied in unserer religiösen Haltung, wie uns die Forschung das Bild Jesu zeigt, ob unter Streichung von allem Messianismus, als jüdischen Rabbi, der im ganzen nur bringt, was auch andere Rabbiner lehrten, oder als fundamentale Durchbrechung gerade des Unjüdischen. Und vollends, wenn sich die Forschung um Existenz oder Nichtexistenz dreht! Mit dem Erweis der letzteren müßte auch unsere Stellung zu Jesu Person aufhören, daher die Erbitterung des Kampfes! Unsere Glaubenshaltung ist eben nicht unabhängig von der Forschung. Schon die Lessingsche Zeit hat das Problem gekannt, durchgreifend ist es dann von D. Fr. Strauß angefaßt worden.

Gegen die von uns behauptete Scheidung der religiösen Forschung von der religiösen Deutung richtet sich nun unter den modernen Theologen vor allem Herrmann mit dem Vorwurf, daß hier der Glaube von den Thesen der Professoren abhängig gemacht werde. Dieses sei für den religiösen Menschen unerträglich. Es gäbe eine Gewißheit des Geschichtlichen, welche der Methode nicht bedürfe, denn sie besitze die instinktive Gewißheit: so und nicht anders muß Jesus gesprochen haben! Der Glaube habe eben die Fähigkeit, die Hauptsachen des historischen Geschehens richtig zu erfassen, nicht auf dem Wege der An-

empfindung, sondern auf dem des instinktiven Urteils. Wer dagegen streite, tue dieses, weil ihm eben die Kongenialität des Glaubens fehle. Dieser Mangel an Kongenialität bedeute auch den sichersten Beweis dafür, daß Wissenschaft nur zur Skepsis führe, während Glaube Gewißheit sei. Gerade der Konflikt zwischen Glaube und Wissen spreche für die Glaubenserkenntnis.

Dem ist zu erwidern: Herrmanns Stellung heißt einen fundamentalen Gegensatz von Wissenschaft und Glauben proklamieren, sie heißt: „Ich glaube, weil es absurd ist.“ Sie mag gelten, solange sich die Kritik um peripherische Dinge dreht, aber nicht mehr, wo sie in Letztes und Allerletztes eindringt. Ob Jesus ein Wort gesprochen hat oder nicht, das zu wissen soll Sache des Glaubens sein? Hier sträuben sich einem sämtliche historische Haare. Auch Wobbermins Unterscheidung von Geschichte und Historie kann hier wenig helfen. Es ist unmöglich, durch den Glauben Geschichtstatsachen festzustellen. Weder Begeisterung noch Abneigung dürfen hier sprechen, so schwer es auch ist, die enorme Bedeutung der Kritik für den Glauben zuzugeben. Denn an der Herrmannschen Stellung macht der Hinweis auf die Abhängigkeit des Glaubens von der Kritik tatsächlich Eindruck und fällt schwer auf die Seele. Dennoch verliert der Gedanke bei näherem Blick viel von seinem Erschreckenden. Wir sind nicht abhängig von tausend Einzelheiten, sondern von dem Gesamtergebnis der Forschung. Wir sind das nicht nur in bezug auf Jesus, sondern überhaupt. Auch unsere Stellung zu Gott und Welt ist nicht von den Ergebnissen der Wissenschaft zu trennen, wir können uns an keinem einzigen Punkt der Mitleidenschaft entziehen. Wäre die Darwinsche Deszendenztheorie völlig erwiesen, so würde unsere Glaubenssphäre dahin sein. Wir können eben nicht durch den Glauben feststellen, wie lange zum Beispiel die Menschheit auf unserem Planeten existiert. Auch ist der Sinn dieser Untersuchungen nicht der, daß jeder Gläubige einen Kommentar über die Evangelien lesen müsse. Den einzelnen

wird schon ein gewisser Instinkt das Entscheidende finden lassen. Wenn er hört, daß es sich um Volksüberlieferungen handelt, in denen nicht alles echt ist, wird die Sache für ihn nur einfacher: er hält sich dann eben an das, was ihm einleuchtet. Diese Position ist für Laien aber nur dann möglich, wenn in wissenschaftlichen Kreisen nicht der Grundsatz herrscht, daß alles nebelhaft sei; denn nur so verlieren die Leute nicht das Zutrauen zu sich selbst.

Wir wenden uns nun zu den vorliegenden Überlieferungen. Sind sie im wesentlichen gute? Die Frage ist in den letzten zehn Jahren heftig umstritten worden. Selbst Strauß hatte in dem vorhandenen Material noch, zwar zu kritisierende, aber doch recht wohl zu den Tatsachen leitende Schriften gesehen. Erst die allerjüngste Zeit hat den wirklich leidenschaftlichen Angriff gebracht. Dies hängt nicht nur mit der Ausbreitung unseres Horizonts zusammen, mit der zunehmenden Kenntnis des Judentums und der antiken Kulte, sondern auch vor allem mit den Interessen einer Partei, die sich gegen das Christentum überhaupt richtet. Nietzsche sah in ihm den „Sklavenaufstand in der Moral“ und die Verherrlichung der Mittelmäßigkeit. Sein Gedanke ist hier nicht weiter zu beurteilen, es kommt für uns nur in Betracht, daß er mit Notwendigkeit den Wunsch erzeugen mußte, die Menschheit mit einem Schlage vom Christentum zu befreien. Dies aber konnte man am besten, wenn man seine Fundamente als Wahn aufwies. Wer sich gegen Sinn und Geist des Christentums wendet, wird sich darum auch immer gegen seine Geschichte wenden. (Kalthoff.) Man ist hier bis zur Streichung der Paulinischen Briefe gegangen und hat alles auf Rechnung der orientalischen Sagenbildung geschoben. (Lublinski.) Feiner greift Maurenbrecher in seinem Buch „Von Galiläa nach Golgatha“ die Sache an. Alle diese Schriften sehen im Christentum eine religiöse Krankheit der Zeit, der man zur Rettung der Religion den Todesstoß geben müsse, alle stehen leidenschaftlich unter ihrem Zweckgedanken.

Angesichts dieser Angriffe handelt es sich heute nicht mehr um Einzelfragen, sondern das Problem ist dieses: Bedeutet der in unseren Überlieferungen zutage tretende Unterschied zwischen der ethischen Persönlichkeit Jesu und der kultischen Verehrung Jesu als dessen, der da war, und der da ist, und der da sein wird, nicht einen auf zwei ganz verschiedene Dinge hindeutenden Unterschied? Ist nicht vielleicht der synoptische Jesus in Wahrheit ein jüdischer Rabbi gewesen und der Christus des Paulus und Johannes eine Gestalt, die aus der das ausgehende Altertum erfüllenden Idee des Gottmenschen stammt, wie sie in der Mithrasverehrung und ähnlichen völlig außerjüdischen Kulturen lebte? Und ist das, was wir Christentum nennen, in Wahrheit der Zusammenfluß der Lehre jenes jüdischen Rabbi Jesus und des Gottmenschenkult? Wie verhält sich der Christuskult der paulinischen Gemeinden zum Rabbi Jesus? Diese Frage bedeutet die Hörner, an denen wir den Stier packen müssen.

Die Anfänge der christlichen Geschichte sind in ihrem Dunkel ähnlich dem Aufkeimen anderer großen Bewegungen, wie zum Beispiel den ersten Regungen des Pietismus oder dem Aufkeimen des sozialdemokratischen Gedankens. Wir haben nur die Berichte der Gemeinde über sich selbst. Außerchristliche Stimmen erheben sich erst, als das Christentum bereits gefestigt zutage tritt und nun die Beamten ihre Berichte darüber nach Rom schicken. Es ist daher ganz töricht, genaue Urkunden über die Genesis der Gemeinde zu verlangen. Sie selbst spricht sich natürlich nur in verherrlichender, unkritischer Weise aus. Und doch sind unsere Quellen verhältnismäßig gute. Die Paulinischen Briefe bleiben echte Dokumente, auch wenn sie vielleicht ebenso viele Rätsel aufgeben wie sie lösen. Nur ein Gewaltstreich vermag die Paulinischen Briefe anzutasten. Was die Synoptiker betrifft, so enthalten sie Gedächtnisüberlieferung. Sie mögen daher im einzelnen nicht wörtlich treu und auch hier und da umgebildet sein, aber im wesentlichen ist die Wiedergabe doch gut. Die älteste Ge-

schichtschreibung der Gemeinde, die Apostelgeschichte, ist sogar recht gut.

Es fragt sich nun: Geht aus diesen vorliegenden Quellen das Bild eines jüdischen Rabbi hervor, an dem Paulus die Aufpfropfung eines außerjüdischen Kultes vornimmt? Das in der Luft liegende Mysterium des Gottmenschen ließe sich sozusagen auf dem Rabbi Jesus nieder. Maurenbrecher, Wrede und Gunkel haben die Frage herauszuarbeiten gesucht: Die starke Kluft zwischen dem synoptischen Jesus und dem präexistenten Christus der paulinischen Gemeinden zwingt uns, entweder eine innerchristliche Entwicklung oder eine außerjüdische Aufpfropfung anzunehmen. Das Problem ist dann noch schärfer zugespitzt worden in der Behauptung, das Wesentliche sei überhaupt der Blut- und Speisekult, und sein Heros, Jesus, wäre nur erdacht worden, um ihm durch eine Kultlegende bestimmtere Färbung zu geben. Diese Stellung bedeutet die Spitze ein und desselben Problems, eine Spitze, welche so fein ist, daß sie bricht. Ihre These ist schlechterdings unmöglich angesichts der vorliegenden Quellen. Sie würde nicht nur die Unechtheit der Paulinischen Briefe, sondern auch der ganzen frühchristlichen Literatur bedeuten. Und außerdem: wenn man schon einen Kultheros erfindet, so setzt man nicht so starke Widersprüche zwischen ihm und das Bild der Verehrung. Die andere These, die der Aufpfropfung, hat zwar ihr relatives Recht durch eben jene Widersprüche, ist aber auch undurchführbar aus folgenden Gründen.

Erstens ist der außerjüdische Erlösungskult, der hier in Frage käme, uns nicht bekannt. Wir wissen allerdings von vielen Erlösungskulten der Zeit, aber mit denen eines Mithras, Attis usw. hat der christliche Kult gar nichts zu tun. Wir müßten also einen uns ganz unbekannten Kult voraussetzen, der nur so gewaltsam zu rekonstruieren wäre, daß davon auch nicht entfernt die Rede sein kann. Zweitens müßte doch irgendwo zu erkennen sein, daß ein Hereinströmen außerjüdischen Glaubens stattfand. Man geht aber

die Apostelgeschichte vergeblich danach durch. Auch müßte sich dieses Einströmen enorm schnell vollzogen haben, denn Paulus fand alles schon vor. Maurenbrecher hat hier sehr gewaltsam gearbeitet. Die Verbreitung der Aufnahme fremder Kulte in damaliger Zeit ist überhaupt fast der einzige Beweis, der sich bringen läßt. Um seinetwillen werden im übrigen die verzweifeltsten Konstruktionen gemacht. Der Vorgang wäre auch darum schon höchst unwahrscheinlich, weil er ganz analogielos ist. Vielmehr lehrt der Vergleich mit anderen Religionsstiftern das Gegenteil. So ist die These, welche den Sonnenmythos mit der erfundenen Person Buddhas in Verbindung zu bringen suchte, längst aufgegeben. Die Vergöttlichung Buddhas beruht auf durchaus innerbuddhistischer Entwicklung. Auch des heiligen Franz wäre hier zu gedenken. Er wurde von seinen Jüngern mit allerlei Wundern umgeben, dennoch läßt sich das Bild dieses eigentümlich faszinierenden Menschen ganz deutlich erkennen. Nirgends findet sich die Niederlassung eines fremden Kultes auf solchen Gestalten, sondern, wo ein Kult an sie geknüpft wird, ist es immer ein schon bestehender, wie zum Beispiel die katholische Heiligenverehrung bei Franz von Assisi.

Wenn es sich nun aber so verhält, so stehen wir vor genau der entgegengesetzten These und haben in der veränderten Stellung der frühchristlichen Gemeinden zur Person Jesu eine innerjüdische respektive innerchristliche Entwicklung zu sehen, die wir uns auch sehr wohl verständlich machen können aus der Zeitlage, in der das Christentum entstand. Wir müssen uns nur diese im höchsten Maße Aufsehen erregende Gestalt Jesu vorstellen mit ihrer Betonung des unendlichen Wertes der Seele, gegenüber dem alles andere gleich ist. „Eins aber ist not!“ Und wir müssen uns die Liebesgemeinschaft, die Jesu meint, vorstellen, wo sich die Menschen in Gott verbinden, wo sie sich sub specie aeternitatis sehen, wo alles Irdische zu Boden sinkt. Euer, sagt Jesus, ist das Himmelreich, das schon hier auf Erden kommen wird, wenn der unendliche Wert der Seele er-

kannt ist, und wenn die Liebe regiert, wo jetzt Selbstsucht, Krieg und Ungerechtigkeit herrschen. Diese Gedanken sind ganz original und weisen weit über die rabbinische Weisheit hinaus. Daß daneben Krankenheilungen von Jesus ausgingen, ist nicht zu bezweifeln. Dazu kam das außerordentliche Sendungsbewußtsein, das er hatte: „Hier ist mehr, denn Salomon!“ Und endlich das tragische Ende und die Auferstehungsgeschichte! Gegenüber der letzteren hat die historische Forschung nichts zu sagen. Wir für unsere Person lösen das Problem durch die Hingebung der Jünger, welche sie gewiß macht, daß Jesus lebt. Wer aber eine wirkliche Geistererscheinung annehmen will, dem stehen auch keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen. Von all diesen außerordentlichen Umständen und Wirkungen her aber wird die Übertragung des Messiasglaubens auf Jesus und die Veränderung dieses Glaubens doch erklärlich. Wir begreifen, wie sich aus diesem an Jesus geknüpften Messiasglauben, aus dem Gottesoffenbarer Jesus der Gegenstand eines Kultes entwickeln konnte. Denn, was Jesus war und wollte, unterschied sich so durchaus von allem rabbinischen Wesen, daß die sich an ihn schließende Gemeinde nicht jüdisch-national bleiben konnte.

Der sich an Jesus knüpfende Kult verehrte ihn dann auch nicht als eigentlichen Kultgott nach Art der Mysterien. Die christliche Gemeinde blieb genau so monotheistisch wie das Judentum. Die in den Himmel erhobene Person Jesu wird nur zum Transparent, durch das hindurch der einige Gott sichtbar ist. Die Heiden mögen wohl etwas von einem „Christusgott“ geredet haben, in der Gemeinde selbst war dies ausgeschlossen. Für sie galt: wir haben Gott in Christo, und nicht, in Christus einen neuen Gott.

Natürlich bleiben bei dieser Erklärung auch problematische Punkte übrig, so die Frage: Wie weit ist das uns in den Aussagen der Gemeinde erhaltene Bild Jesu, besonders in seinem Messianismus, schon gefärbt durch den Glauben eben jener Gemeinde? Oder: Wie weit ist die Idee

der Wiederkunft Christi in seine Worte erst hineingetragen worden? Diese Fragen sind nicht zu entscheiden. Selbst Markus schrieb schon unter dem Gesichtspunkt: Jesus war der erwartete Christ. Ebenso wird die rapide Ausbreitung des Christuskultes ein Rätsel bleiben; denn die Paulinische Lehre war in den Hauptpunkten auch schon etwas Übernommenes. Wie es zu der Lehre kam, daß Jesus schon bei der Schöpfung zugegen war, Gott gleich, und doch ins arme Menschenleben herniedersteigend, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, wie es zum Abendmahl kam als Fortsetzung des letzten Mahles, das Jesus mit seinen Jüngern hielt. Man braucht aber auch nicht alles zu wissen. Die Hauptpunkte, die Person Jesu und die Christusverehrung, stehen fest und müssen in innerer Kontinuität begriffen werden. Darinnen aber liegt wieder der Beweis für die Notwendigkeit der Geschichte für den Glauben. Dafür, daß Glaube dann doch etwas anderes bleibt wie Geschichte, ist schon gesorgt, nur brauchen wir zu den unvermeidlichen Konflikten nicht noch Extrakonflikte und setzen nicht unseren Stolz darein, im Gegensatz zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu stehen.

Was der Glaube im Unterschied von der Geschichte fragt, ist nicht: Welche Tatsachen?, sondern: Welchen Sinn haben die Tatsachen? Natürlich bleibt es eine Binsenwahrheit, daß man eine Gestalt wie Jesus nicht erfinden kann; aber der Gehalt der Überlieferung verbürgt doch noch nicht allein ihre Treue. Nun aber haben wir die Predigt und das Sendungsbewußtsein Jesu als historische Tatsachen gesichert, und dies genügt als Kern. Jetzt erst setzt die Deutung durch den Glauben ein. Wenn diese Tatsachen in uns das Echo innerer Zustimmung hervorrufen, dann nur haben sie für uns Wert. Ist in ihnen auch für uns strömendes Leben, das wir bejahen wollen und müssen, oder rauschen unsere Quellen wo anders? Diese Frage ist hier zu entscheiden, und ihre Bejahung wird nun allerdings nicht mehr Sache der Wissenschaft, sondern der persönlichen Lebensentscheidung sein. Wenn wir durch Jesus den Vater

erkennen, der uns alle beruft und untereinander zur Liebesgemeinschaft in ihm bestimmt, so ist das eine speziell ethisch-religiöse Stellungnahme. Wir müssen unser eigenes Innere fragen, ob wir uns von dem Gott, den uns Jesus brachte, überwinden, demütigen und erheben lassen wollen, ob er uns mit dem Vertrauen und dem Heroismus erfüllen soll, deren es zur Hingabe an diese religiöse Lebenswelt bedarf.

Um uns entscheiden zu können, heißt es, den Sinn aus dem herauszuholen, was uns von Jesus überliefert ist. Diese Deutung darf aber nicht beliebig vollzogen werden. Es gibt ganz pantheistische Deutungen Jesu, deren Kredo die völlige Einheit von Göttlichem und Menschlichem ist, wobei man sich womöglich noch auf das spätere Kirchengodogma beruft! Nichts aber ist den Tatsachen fremder, als Jesus zum Symbol dieser pantheistischen Einheit zu machen. Wir stehen hier nicht vor Gedanken, die wir in Jesus hineinlegen, sondern vor solchen, die wir aus ihm herausholen sollen. Dieses aber geschieht am sichersten, wenn wir den Sinn von den Tatsachen übernehmen. Wir dürfen dann gewiß sein, den Sinn zu haben, der gelebt worden ist, der getragen wurde von der Persönlichkeit. Wir haben dann das, was Schleiermacher „die vollendete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu“ nennt, die sich auf seine Gläubigen überträgt.

Für die religiöse Deutung kommt nun aber Jesus nicht nur in seiner geschichtlichen Isoliertheit in Betracht, sondern wir sehen in ihm den Durchbruch eines starken religiösen Lebens, das sich durch zwei Jahrtausende erstreckt. Zum wirklichen Verständnis von Jesu Persönlichkeit ist es erforderlich, sie in ihrer Wirkung wie in ihrer Vorbereitung zu sehen. In Jesus steckt der ganze jüdische Prophetismus, und die ganze Entwicklung des Christentums ist als aus ihm hervorgehend zu betrachten. Es muß in ihm gelegen haben, was aus ihm ward. Wir dürfen ihn nicht in der Begrenztheit der Erscheinung erblicken: erst im Strahl seiner Wirkung, im Lichte eines Paulus, eines Augustinus,

eines Luther verstehen wir ihn ganz. Und hier sind wir nicht an die ängstliche Philologie gewiesen. Wir sind vollberechtigt, alles wirklich in ihm zu sehen. Wir können ihn im Sinne Luthers fassen, wir können in ihm die Quelle der inneren Freiheit erkennen, des Heroismus, der es wagt, trotz des Widerspruchs der Natur sein Kreuz auf sich zu nehmen, und wir können sein großes Liebeswerben in seiner Realisierbarkeit von der Enge der ersten Deutung befreien. Wir dürfen in ihm sehen, was die Jahrtausende aus ihm herausholten, die alle von seiner Fülle genommen haben. Es ist ein vollberechtigter Versuch, zu fragen, was Jesus heute sagen würde, es ist vollberechtigt, das Jesusbild frei zu gestalten. Die Voraussetzung bleibt nur, nichts in ihn hineinzulegen, was nicht aus seinem Wesen verständlich ist.

Das Entscheidende solcher Deutung ist dann die Anerkennung des bleibenden Lebensgehalts der Persönlichkeit, deren Wirkung überall historisch-psychologisch war. Schon Abälard lehrte, daß Jesu Bedeutung nicht eine kosmische, sondern eine seelenumwandelnde sei. Auch Jesu Tod enthält nichts, was eine Wirkung auf Gott und Teufel ausübte, sondern er war das große Beispiel der durch das vernunftlose Leiden unerschütterten und über jede Nacht hinweg triumphierenden Gottesgewißheit. Und so gibt er auch anderen die Möglichkeit, diese Gottesgewißheit zu bewahren:

„Wenn ich einmal soll scheiden,
so scheide nicht von mir!“

So wie der Sinn seines Lebens die Offenbarung der göttlichen Kraft war, so auch sein Tod. Erlöser bleibt Gott. Was ich an Gedeütigt- und Erhobenwerden vor seinem Angesicht empfinde, das ist die Erlösung! Ich empfangen sie im persönlichen Verkehr mit Gott, aber daß ich es kann, ist ein Vertrauen, daß ich der Offenbarung in Jesus verdanke. Er ist der Führer zu Gott, er entschleiert seine Gnade durch die von ihm ausgehende Gewißheit, mit der wir uns Gott nahen. Und endlich: Ist Jesus uns der Führer

und Mittler geworden, so ist er auch zugleich der Punkt, von wo aus die Gemeinde nicht nur faktisch ausgeht, sondern in dem sie auch ihr zusammenfassendes Symbol sieht. Sie hat ja kein Gebot, sondern die persönlich wirkende Persönlichkeit! Die Zurückbeziehung auf sie wird immer wieder ihr Weg sein. Ohne ihn keine Gemeinschaft unter Christen, ohne ihn kein höchstes Leben. Die christliche Gemeinde wird als einzigen Kult den haben, sich um das Bild ihres Stifters zusammenzuschließen und es auf sich wirken zu lassen.

Diese dreifache Betrachtung der Wirkung Jesu deckt sich mit dem Namen des Propheten, des Hohenpriesters und des Königs, die sich bei den Altgläubigen finden. Im einzelnen ist dort manches anders: das hohepriesterliche Amt erscheint als das wichtigste, das königliche bedeutet auch die Herrschaft Christi über die Natur, das heißt seine kosmisch-metaphysische Herrschaft im Verein mit Gott. Die Formeln selbst aber sind noch gut verwendbar. Das hohepriesterliche und prophetische Amt deutet bei uns auf die Hinzuführung der Seelen zu Gott, wo der einzelne, im eigenen Ringen durch Jesu Kräfte gestützt, zu sieghafter Gewißheit kommt. Das Königsamt bedeutet das Herrschertum über die Gemeinde, das *Caput mysticum* des *Corpus mysticum*. Wir sind der Lichtkegel, der von seiner Quelle her immer wieder neu durchstrahlt wird. Das königliche Amt ist das beherrschende Amt. Sich eine Gemeinde zu schaffen, war der Sinn des Lebens Jesu und das Entscheidende dabei der Zweck, die Menschen zu Gott hinzuführen. Die anderen Ämter sind diesem beherrschenden als Voraussetzung untergeordnet.

Andere Ausdrücke für Jesus sind: „das lebendige Symbol“, „Herr und Meister“, „grundlegende Offenbarungspersönlichkeit“, „Erlöser“. Der letzte Ausdruck erregt Bedenken: er schmeckt ein wenig nach kosmischer Umgestaltung. Besser heißt es: Jesus war die Möglichkeit der Erlösung. Der eigentliche Erlöser bleibt Gott. Auch das Wort

„Heiland“ ist, weil etwas ans Pietistisch-Süße anklingend, nicht ganz unbedenklich.

An diese Untersuchungen reiht sich die Frage: Steht es so, dann wünscht man sich wohl für die Persönlichkeit Jesu noch andere, größere Hintergründe zu haben, wo wir sie nicht nur als den uns am gewaltigsten von Gott sprechenden Menschen sehen. Es ist begreiflich, daß sich viele nicht mit letzterem bescheiden. Nicht nur die Tatsache dessen, was Jesus besaß, sondern das Problem, wie er dazu kam, bildet das Geheimnis dieser Persönlichkeit. So versuchte man das Rätsel in rein metaphysischer Weise zu lösen. Das alte Dogma ist hierauf am eifrigsten ausgegangen und hat in seiner Inkarnationslehre die eigentliche Befriedigung dieser Frage in einer einzigartigen Verbundenheit Gottes mit dieser Persönlichkeit gesehen. Die neuere Theologie faßt diese Verbundenheit nicht als Inkarnation, sondern als Willenseinheit. Das Problem hat ferner zu Versuchen geführt, welche die Stellung Jesu im Universum fixieren sollten. So entstand der „Inbegriff der Wirklichkeit“, der „Zentralmensch“, die „Zentralsonne des Geistes“, der „Anfang einer zweiten Ordnung der Menschheit“, der „zweite Adam“. Diese Spekulationen sind niemals zu verbieten, aber sie sind bedenklich. Es bleibt dabei immer die schwierige Voraussetzung, im Christentum das Zentrum der gesamten Geschichte zu erkennen. Für uns persönlich liegen die Dinge so, daß wir uns an das Erreichbare halten. Wir stellen uns unter den Bann dieser Persönlichkeit und erkennen in ihr unser mystisches Haupt. Wer mit gutem Gewissen über die psychologische Bedeutung hinauszugehen vermag, soll es tun. Er wird dadurch leichter den Anschluß an die Orthodoxie finden, denn er vermag in gewissem Sinne von der Gottheit Christi zu sprechen. In bezug auf metaphysische Deutungen sind wir einander nichts schuldig als Duldung.

§ 9. Die religiöse Bedeutung der Geschichte des Christentums als Fortwirken der Offenbarung.

Diktat 1. Beruht die religiöse Würdigung Jesu auf der Idee des *corpus mysticum*, so ist auch dieses selbst ein Gegenstand religiöser Deutung und, da es sich darstellt in der Entwicklungsgeschichte des Christentums, so schließt sich an die Glaubensstellung zu Jesus eine Glaubensstellung zu der Geschichte der von ihm ausgehenden religiösen Lebensgemeinschaft. Damit ist die dritte Gruppe der historisch-religiösen Sätze gegeben. Der religiösen Würdigung der Geschichte Israels als Vorbereitung entspricht die religiöse Würdigung der Geschichte des Christentums als Auswirkung Christi. Dabei ist hier ebenso wie bei den vorigen Gegenständen die geschichtliche Forschung selbst zu trennen von der religiösen Glaubensbeurteilung.

2. Die geschichtliche Forschung über diese Dinge liegt vor in der Kirchen-, Dogmen- und Ethikgeschichte. Indem diese Forschungen schließlich von jedem Dogmen- und Kirchenbegriff abgelöst wurden, wurden sie zu dem Ganzen einer Geschichte des Christentums in organisch-institutioneller und geistig-ethischer Hinsicht. Die Entwicklung des Christentums erscheint dabei immer deutlicher in ihrer Verflechtung in die allgemeine Kulturgeschichte, von ihr beleuchtet und wiederum sie beleuchtend. Das Wichtigste in diesem Zusammenhang sind die großen Fragen der Entstehung und des Geistes der alten Kirche, sodann die der mittelalterlichen und schließlich und vor allem die des Protestantismus.

3. Die religiöse Glaubensbedeutung dieser Geschichte wurde in der altkirchlichen Dogmatik vollzogen durch die Begriffe der Kirche und des Heiligen Geistes. Indem die Wirkung Jesu angesehen wird als ein einheitlicher, von dem Evangelium erzeugter Lebenszusammenhang, und diesem Lebenszusammenhang als objektive Grundlage die Stiftung von Sakramenten, geistlichem Amt und Wort Gottes gegeben wird, erscheint die Kirche als die objektive

Anstalt und Stiftung, die das Wunder der Menschwerdung in einer gottmenschlichen Institution fortsetzt. Der katholische Begriff der Kirche verfestigt diese Anstalt in der Zurückführung von Sakrament und Wort Gottes auf die von Christus als dem ersten gottmenschlichen Priester gestiftete Hierarchie und in der Ausgestaltung der Sakramente als Einflößung dinglicher, von Christus dem Priestertum anvertrauter Erlösungskräfte. Der protestantische Begriff der Kirche reduziert das objektive Element auf das Wort Gottes oder auf die von Christus gebrachte, in der Bibel verfaßte Erkenntnis der göttlichen Sündenvergebung, von welchem Kern der Glaube gewiß ist, daß er immerdar eine Gemeinschaft der Gläubigen an sich heranbringen werde. Der Heilige Geist ist hierbei in beiden Konfessionen immer gebunden an die objektiven Mittel des Kircheninstruments. Dieser Begriff der Kirche hat sich nun aber in dem modernen Gefühl und in der neueren Dogmatik verwandelt in den des freien, rein geistigen, von Christus ausgehenden Geistes- und Lebenszusammenhang, dessen objektiver Zusammenhalt lediglich in der Fortwirkung des Geistes Christi und in der gemeinsamen Beziehung auf die Person Jesu besteht, der aber ganz verschiedene kultische und organisatorische Einzelgruppen hervorbringen kann. Damit steht denn auch die religiöse Deutung der Geschichte des Christentums nicht mehr unter dem Begriff der Kirche, sondern unter dem Begriff des frei aus der Überlieferung herauswirkenden Gesamtgeistes oder des Heiligen Geistes. An Stelle des Kirchenbegriffs tritt somit der Begriff der religiösen Lebenseinheit des christlichen Gemeingeistes oder auch des werdenden Reiches Gottes. Die Beurteilung der christlichen Geschichte als solcher werdenden Anbahnung und Verwirklichung des Gottesreichs ist dann aber ein reiner Glaubensgedanke, der auf dem Vertrauen zu der wirkenden Kraft des Christengeistes beruht. Sofern dieser Geist zugleich als der Heilige Geist bezeichnet wird, ist dann der in der Geschichte sich auswirkende Heilige Geist

an keinerlei priesterliche, sakramentale oder dogmatische Objektivität gebunden.

4. Ist dieser christliche Lebenszusammenhang die Fortsetzung und Fortwirkung der Offenbarung Christi, dann ist er aber auch als wirkliche Fortentwicklung der Offenbarung zu verstehen, das ist dann des weiteren die Glaubensdeutung der christlichen Geschichte. Ihre großen Bildungen müssen dann als ein Stufengang der Herausgestaltung des Geistes Christi aus der geschichtlichen Überlieferung und umgekehrt der Hineinbildung dieses Geistes in das Weltleben verstanden werden. So ist in allen weiteren großen Knotenpunkten und Persönlichkeiten eine fortschreitende Offenbarung zu verehren. Es sind insbesondere die Reformatoren als eine neue Stufe christlicher Offenbarung zu betrachten, und sind auch die großen Veränderungen der Gegenwart und Zukunft als Fortentwicklung der Offenbarung Gottes zu bezeichnen. Auf dieser Glaubensdeutung beruhte schon früher die ganze Lehre von den Autoritäten der Stoffquellen.

5. Indem wir aber die christliche Gemeinschaft als Fortwirkung des Geistes Christi oder des Heiligen Geistes betrachten, wird sie schließlich auch zur Vermittlung zwischen dem geschichtlichen Jesus und der gegenwärtigen, jedesmal neuen Wiedergeburt und Erlösung des einzelnen. Durch die Gemeinde und in der Gemeinschaft ist Jesus gegenwärtig und wirkt sein Geist in den einzelnen die Kraft und Gottesgemeinschaft und damit der Überwindung des Schuldbewußtseins, des Bösen und des Leidensdruckes. So schließt sich an die Fortwirkung der Offenbarung in der Gemeinde die individuelle Offenbarung, Erleuchtung und Wiedergeburt des einzelnen an, als ein Werk des Geistes Christi oder des Heiligen Geistes, in welchem die christliche Lebenssubstanz eine jedesmal neue und eigene individuelle Wirklichkeit wirkt und damit in jedem Individuum eine Fortentwicklung erlebt.

Dieser Paragraph kann uns hier nur ganz kurz beschäftigen. Grundlegend bleibt die Unterscheidung der historischen Forschung von der religiösen Deutung. Die erstere ist rückhaltlos an die Kirchen- und Dogmengeschichte zu übergeben, die letztere bleibt Aufgabe der Glaubenslehre. Die alte Dogmatik unterzog sich dieser Aufgabe mit der Lehre von der Kirche als der Trägerin des Heiligen Geistes. Das Wahrheitselement dieser Lehre ist dieses: Wenn überhaupt eine von Jesus ausgehende erlösende Kraft zu behaupten ist, so wird damit eine Gemeinschaft ausgesagt, die nicht die einzelnen Individuen hervorbringen, sondern die ihrerseits die Individuen hervorbringt. Die moderne Welt hat diesen Begriff des Heiligen Geistes von der Kirche abgelöst und auf den gesamten von der christlichen Lebenswelt berührten Geisteszusammenhang überhaupt übertragen. Von hier aus gewinnt die Deutung der christlichen Geschichte die erweiterte Möglichkeit der Anerkennung der verschiedensten Gruppen und Stufen, wovon jede als Sonderformation des christlichen Gedankens zu begründen und zu bejahen ist nach der ihr eigentümlichen Erfassung dieses Gedankens in ihrem Heilsgut und in ihrem Lebensideal. Dabei kommen die großen Formationen natürlich auch in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen Welt- und Kulturlage in Frage, als deren religiöse Notwendigkeit sie zu deuten sind. So spiegelt sich in der griechisch-katholischen Kirche die Weltstimmung der untergehenden Antike, in der römisch-katholischen Kirche das Mittelalter, und in den verschiedenen Fassungen des protestantischen Gedankens die differenzierte moderne Welt. Von hier aus erhält dann die christliche Geschichte den Charakter der fortschreitenden Offenbarung. Sie ist eine Glaubensdeutung, denn sie haftet am Glauben an den durch den Tod frei gewordenen lebendigen, immer wieder neue Formen ergreifenden und erfüllenden Geist Christi¹⁾.

¹⁾ Man vergleiche hier zur Ergänzung aus den Werken Ernst Troeltschs: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (2. Auflage, Tübingen 1912); „Was heißt Wesen des Christentums?“ (Gesammelte Schriften II, Tübingen 1915); „Der Historismus und seine Probleme“ (Gesammelte Schriften III, Tübingen 1922).

§ 10. Die Trinitätslehre als Formel der Verbindung des Historischen und des Religiösen im Christentum.

Diktat 1. Die historisch-religiösen Sätze sind nun aber doch vor allem religiöse Sätze, und ihre religiöse Bedeutung beruht auf der Erfüllung des Gottesgedankens mit dem konkret-christlichen Sinne. So kann es nicht ausbleiben, daß diese Sätze in den Gottesgedanken selbst hineinreflektieren. Er muß so gedacht werden, daß diese geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes als aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehend empfunden wird. Diese Hineinreflektierung der historisch-religiösen Sätze in den Gottesbegriff stellt sich dar in der Trinitätslehre, die nichts anderes ist, als der Versuch der Herstellung einer inneren Wesensbeziehung Gottes auf seine geschichtliche Offenbarung. In der Urgemeinde leistete diese Funktion der Messiasglaube. Aus ihm ist durch die Vermittlung der Logoslehre die Trinitätslehre hervorgewachsen, die nichts aussagt über den eigentlichen geistigen Inhalt des christlichen Gottesbegriffs,¹ aber Gottes Wesen mit seiner geschichtlichen Offenbarung zusammenknüpft und diese Funktion auch in ihrer abstraktesten athanasianisch-augustinischen Gestalt behält, wo sie von der Beziehung auf das geschichtliche Element sich möglichst weit entfernt, aber doch in ihm ihren christozentrischen Sinn behält.

2. Die uralte, bald formelhaft gewordene Zusammenstellung von Gott dem Vater, Christus dem Sohn und dem Heiligen Geist ist der Ausgangspunkt dieser Lehrbildung. Die Formel hatte in der apostolischen Ideenwelt den Sinn, den Glauben der Christen an Gott als den in der wunderbaren Erlöserpersönlichkeit Offenbaren und in dem über die Gemeinde ausgegossenen Geist Wirksamen, kurz zu formulieren. Ihr Sinn ist also, die in der apostolischen Anschauung und Theologie angenommene Verbindung des ewig gegenwärtig Religiösen, das heißt des Glaubens an den erlösenden Vatergott, mit der historischen Offenbarung

in Christus und mit den wunderbaren, fortwirkenden Geisteserweisungen zu bezeichnen. Es ist die Formel einer ökonomischen Trinität. Diese apostolische Formel ist dann zur homousianischen immanenten Trinität geprägt worden, die die doppelte Funktion hat, einmal den christlich-monotheistischen Gottesbegriff in den Formeln der Kirchenphilosophie gegenüber dem neuplatonischen Emanationismus auszusprechen, und zweitens die apostolische Verbindung des Historischen und Religiösen vom Boden dieser Begriffe aus umzuprägen. Das erste tut sie als homousianische Identifizierung des Vaters und des Logos, das zweite in der Lehre von der Menschwerdung des Logos und den zwei Naturen Christi. Die Homousie des Geistes ist dabei zunächst bloß eine den ursprünglichen Sinn des Geistes völlig aufgebende Gleichstellung mit Vater und Logos, die aus der Gemeinschaftlichkeit der Formel folgt. Immerhin stellt sich auch bei dem Geiste durch seine Beziehung auf seine Erleuchtung der Gemeinschaftlichkeit der Zusammenhang mit den historischen Elementen her. Erst ganz zuletzt hat dann Augustin die in den drei Hypostasen subsistierende und den lebendigen Reichtum ihres inneren Wesens dabei entfaltende Substanz Gottes rein spekulativ konstruiert, bei dem Menschwerden des Logos aber und dem inspirierenden Geiste blieb natürlich die Beziehung auf das Historische dennoch immer wieder die Hauptsache.

3. Mit der Ausscheidung der antiken Kosmologie aus der Glaubenslehre und mit der Zuwendung zu einer menschlich-historischen Betrachtung Jesu ist nun aber heute die Bildung des christlichen Gottesbegriffes unabhängig geworden von diesen im Grunde dem Neuplatonismus entstammenden Formeln. Die heutige Darstellung entwickelt den inhaltlichen Sinn des Gottesbegriffs rein aus der Verkündigung Jesu von Gott, damit aber ist es denn auch unmöglich geworden, die religiöse Deutung Jesu auf die Inkarnation des Logos in ihm zurückzuführen. Mit alledem ist dann aber die patristische, immanente Trinitätslehre

aufgelöst. Da nun aber doch der Gedanke der erlösenden Offenbarung Gottes in Christo und durch den Heiligen Geist als die kürzeste Zusammenfassung des christlichen Glaubens bestehen bleibt, so bleibt auch jene Dreiheit bestehen. Sie kann nur nicht mehr im Sinne der immanenten, sondern lediglich im Sinne der sogenannten ökonomischen Trinitätsformel verstanden werden.

4. So verstanden aber besagt die Trinitätsformel einen kurzen Ausdruck des Christentums als der in Christus gegebenen und im Geiste wirksamen Gottesoffenbarung. Gott in Christus und durch Christi Geist in uns. In diesem Sinne ist sie die bleibende klassische Formel des Christentums, in die sich die ganze Glaubenslehre zusammenziehen läßt, insofern diese den Glauben an Gott in seiner Bindung an Christus darstellt, aus dem vom Geiste ergriffenen und überführten Gemüt heraus. Damit ergibt sich der Übergang von der Christuslehre zur Lehre von dem durch ihn vermittelten und kräftig gemachten erlösenden Gottesglauben, dessen Grundbegriffe im zweiten Teil in ihrem gegenseitigen Zusammenhange darzustellen sind.

Vortrag Wir kommen zum Schlußpunkt dieses Zusammenhanges. Die historisch-religiösen Sätze sind nun doch eben religiöse Sätze, und je höher ihre Bedeutung war, um so stärker muß ihre Wirkung auf das Zentrum aller religiösen Gedanken sein, auf die Gottesidee. Gott muß so gedacht werden, daß es zu seiner Notwendigkeit gehört, sich in seiner Geschichte zu erschließen. Das Christentum hat diese Folgerung von früh an gezogen, indem es in Christus und seinen Lehren die Offenbarung Gottes sah, die über den jüdischen Jahve hinauswies. So kommt Christus zur Herrscherstellung, nicht als neuer Gott, aber als höchste Offenbarung. Schon dadurch rückt sein Bild aufs engste mit Gott zusammen, das Bild des Sohnes mit dem Vater. Gottes höchstes, eigenstes Wesen erscheint nicht mehr in den Propheten, sondern in Jesus. Durch ihn, als Mittler, wird Gott sichtbar. Von hier aus ist die erste Dogmen-

bildung zu verstehen. Die fortwährende Erhöhung Christi führt zur annähernden Ununterscheidbarkeit von Gott, aber doch so, daß Christus der Untergeordnete bleibt, der endlich die Herrschaft in die Hände des Vaters zurücklegen wird. Diese Duität führt dann zu den großen Kämpfen der alten Kirche, welche den Versuch macht, dieses Verhältnis von Gott zu Christus genauer zu bestimmen. Das zentrale monotheistische Interesse läßt nur zu, das in Christus erschienene Göttliche als mit dem Vater wesensgleich zu denken. So wird der mit göttlichen Kräften erfüllte Mittler mit Gott verbunden gedacht zum Herrn und Schöpfer. Christus ist der Fleisch gewordene Logos. Diese homousianische Duität ist nun aber noch nicht Trinität. Zu dieser kam es auf folgendem Wege: Der Heilige Geist im apostolischen Sinne ist der Geist Christi, der sich bezeugt in Charität, Glossolalie, Heroismus und Zerschneiden des natürlichen Menschen. Von Christus, in dem sich Gott offenbart, geht dieser Geist aus. So kommt es, daß die nächste theologische Reflexion auf Gott und Christus den Geist mit einbezieht, und, nachdem die in der Antike beliebte Dreiheitsform einmal durchgesetzt ist, liegt es nahe, auch den Geist in die Wesenseinheit aufzunehmen. Der Geist wird, ebenso wie der Logos, mit Gott wesensgleich. So entsteht aus der homousianischen Duität die Trinität.

Von dieser homousianischen Trinität unterscheidet sich die apostolische Formel, welche nur eine ökonomische Trinität meint, das heißt die göttliche Weltregierung in dieser Formel ausspricht. In der hier gelehrtten Heilsökonomie offenbart Gott seine Liebe in Christo, der dann als der von der Welt geschiedene Messias seinen Gläubigen den Geist zurückläßt. Hier schiebt sich also Historisches und Religiöses ineinander. Die homousianische immanente Trinität dagegen bedeutet etwas Zeit- und Geschichtsloses. Sie bedeutet ein ewiges Geschiedensein der Gottheit in Drei, und diese Drei doch zu denken als Eins. Innerhalb der einen göttlichen Substanz geht der Verkehr der Gottheit ewig durch drei Potenzen. Damit ist das geschicht-

liche Moment zum Ewigen geworden, das ursprüngliche Motiv scheint ausgeschieden. Aber es scheint nur. Selbst in der immanenten Trinität ist noch ein geschichtliches Moment enthalten geblieben: Das Wesen des Logos bedeutet, erlösend in die Zeit einzugreifen, und das Wesen des Geistes bedeutet, in jeder Erleuchtung der Gemeinde gegenwärtig zu sein.

So ist also das Problem des trinitarischen Dogmas recht wohl verständlich, es fragt sich nur, ob es auch für uns noch befriedigend gedeutet werden kann. Darauf ist zu sagen: die immanente Trinität arbeitet mit dem Inkarnationsgedanken; ein Moment in Gott ist Fleisch geworden. Sie arbeitet auch mit dem Erlösungsgedanken durch Vergottung mittels der Sakramente. Es steckt darinnen die neuplatonische Kosmologie und Metaphysik. Wir aber gründen unseren Glauben nicht mehr auf Inkarnation, sondern auf Offenbarung. Wie es zu dieser letzteren kam, ist uns das Urgeheimnis des persönlichen Lebens. Das Problem indessen bleibt bestehen. Eine neue Lösung wäre die einfache Rückkehr zum apostolischen Gedanken der ökonomischen Trinität: Gott, der Alleinige, war in Christo und ist durch Christi Geist in uns. Wir können uns diese Formel wohl aneignen. Unser Schlußergebnis lautete dann: Wenn wir die Geschichte denken als von Gott ausgehend, so binden wir mit dem Glauben an seine höchste Offenbarung das Ewige und das Zeitliche eng zusammen. Wir werden sagen können: Ich glaube an Gott den Vater und an den Sohn und an den Heiligen Geist; denn wir glauben an den ewigen Herrn der Welt, dessen wunderbare Offenbarung Jesus war, und an seinen Geist, der in der Geschichte waltet und uns weiter und weiter in alle Wahrheit leitet.

Zweiter Teil.

Erstes Kapitel.

Der christliche Gottesbegriff.

§ II. Die Stellung des Gottesbegriffs im System.

Die Darstellung des Systems der gegenwartsreligiösen *Diktat*
Begriffe faßt die Glaubensgedanken als sich gegenseitig bedingende und ergänzende Glieder eines Systems, wo unter jedem Begriff das Ganze des christlichen Glaubens in seiner religiös-ethischen Erlösungs- und Persönlichkeitsidee nur mit einem anderen Exponenten erscheint. So ist die Darstellung des Gottesbegriffs die Darstellung des gesamten christlichen Glaubens unter dem Gesichtspunkt seines Ausgangs und seines Hinstrebens auf Gott. Insofern enthält der Gottesbegriff den ganzen Glauben, und zwar unter seinem wichtigsten und entscheidendsten Exponenten, unter dem Gesichtspunkt der Begründung in Gott und der Abzielung auf Gott, die beide als in Gottes Wesen begründet verstanden werden müssen. Aber er schildert doch eben den christlichen Gottesglauben als ein einzelnes Moment der christlichen Lebensstellung neben den anderen Glaubensgedanken, die erst mit ihm zusammen die Totalität der christlichen Gläubigkeit ausdrücken.

2. Es ist dies die deskriptive theologische Methode der Beschreibung der christlichen Gemütszustände und der in ihnen gesetzten religiösen Gedanken oder Glaubensgedanken. Das bedeutet dann aber die Verlassung der Methode, die aus dem Gottesbegriff als einer objektiv festgestellten Größe alles Weitere in der Reihenfolge der Schöpfung, Erlösungsvorbereitung, Erlösungsvollzug und Erlösungsauswirkung folgert als objektive Sätze über die Reihenfolge der Weltbegebenheiten. Dogmatische Sätze

sind vielmehr nur die Aussagen über die Vorbedingungen und Inhalte des christlichen Glaubensbewußtseins, das eine praktisch-theoretische Gesamtlebensstellung zu Gott, Welt und Mensch bedeutet. Der dogmatische Gottesbegriff analysiert also unseren Gedanken von Gott, nicht Gott selbst.

3. Dabei ist in der Darstellung dieser christliche Gottesbegriff nicht zu messen an einer sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis. Die letztere gibt es als eine allgemein übereinstimmende und logisch zwingende überhaupt nicht. Was man so nennt, sind verschiedene Versuche zur Erfassung des göttlichen Wesens, die doch meistens unter einem mehr oder minder starken Einfluß der wirklichen Religiosität stehen und insofern eben nicht Wissenschaft sind. Vielmehr ist der Gottesbegriff in erster Linie stets zu konstruieren und zu beziehen gegenüber den nicht christlichen Gottesbegriffen der großen Universalreligionen, die dabei auch ihrerseits als Exponenten einer praktisch-religiösen Gesamtanschauung in Betracht kommen. Dabei wird sich überall sowohl die positive Beziehung der Anknüpfung als die negative Beziehung der Hervorhebung des Gegensatzes gegen sie herausstellen. Der christliche Gottesglaube ist dabei stets die vollendete Persönlichkeitsreligion im Gegensatz gegen die halbvollendeten Persönlichkeitsreligionen und gegen die Religionen der Unpersönlichkeit.

4. Aus einem vorläufigen Überblick über die Gesamtheit des christlichen Gottesglaubens ergeben sich die Gesichtspunkte für die Darstellung des Gottesbegriffs. Der erste ist die Herausstellung des charakteristischen Wesens des christlichen Gottesbegriffs gegenüber allen nichtchristlichen Begriffen, was sich in der strengen Verbindung des Willens- und Wesensbegriffs darstellt. Der zweite ist die Herausstellung der besonderen christlichen Zuspitzung dieses Willenswesens in der göttlichen Heiligkeit. Der dritte ist die Vollendung des Heiligkeitsbegriffs in dem Begriff der heiligen Liebe, womit Sinn und Zweck des Heiligkeitsbegriffs erst völlig klar wird und der voll-

entfaltete christliche Gottesbegriff sich in sich zusammenschließt. Daran reiht sich dann viertens das große Problem, wie dieses im Glauben ausgesagte Bekenntnis zu dem Liebessinn und Zweck der Welt sich gegenüber ihrem erfahrungsmäßigen Charakter und den zahllosen ateleologischen Erscheinungen oder das Problem der sogenannten Theodicee.

Die Aufgabe des zweiten Theiles der Glaubenslehre ist die Zusammenfassung der gegenwartsreligiösen Sätze. Dabei denken wir vor allem an den Gottesbegriff. Unsere Zugewandtheit gegen die Majestät Gottes ist nichts, was mit der Geschichte zu tun hat. Gott ist unmittelbar gegenwärtig, und in den verborgensten Gängen unserer Gefühle besteht eine beständige Selbstbeziehung auf ihn. Von hier aus aber gelangen wir zu einer ganzen Reihe von Fragen. Wir haben den Gottesgedanken zu fassen angesichts des Auf und Nieder unserer Seelen. Unsere Leiden und Freuden erwachsen aus dieser Welt, wir stehen in ihr als Kämpfer. Von ihr umstrickt, aber über sie hinauswollend, werden wir fragen müssen: Was haben wir religiös über diese Welt zu sagen? Wie erwehren wir uns ihrer Schrecken, wie reihen wir ihre Kostbarkeiten in das höhere Leben ein? Oder: Was ist der Mensch unter religiösem Gesichtspunkt? Von Gott ergriffen, erfährt er inmitten der Welt jene Erhöhung, die wir Erlösung nennen. Was meinen wir mit ihr? Inwieweit ist sie Überwindung von Leid und Schuld, inwieweit ist sie Erhöhung der sittlichen Kräfte? Und weiter: die diese Erlösung in sich tragen, tragen etwas über das Individuum Erhabenes in sich, das sie mit Liebeseinheit untereinander verbindet. Was bedeutet diese Einheit, was bedeutet das Reich Gottes? Und schließlich: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Welches aber ist unser letztes Schicksal? So kommen wir vom Gottesbegriff zum Weltbegriff, zu den menschlichen Seelen, zur Erlösung, zum Reiche Gottes und zum christlichen Endzweck. Alles dieses sind gegen-

Vortrag

wartsreligiöse Fragen. Sie stehen aber doch in innerer Verbindung mit den im ersten Teil behandelten historisch-religiösen Sätzen; denn aus den geschichtlichen Kräften gewinnen wir den Mut zur Bejahung der gegenwartsreligiösen Sätze.

Bevor wir zum eigentlichen Thema kommen, ist nun noch einiges Allgemeine über die eigene Stellung zu sagen. Sie ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Berührungen mit anderen Positionen gibt es manche, es ist dann aber doch immer noch etwas Abweichendes dabei, wobei sich nicht ohne weiteres sagen läßt, woran dieses liegt. Nur eins sei hier hervorgehoben: keiner der gegenwärtigen Theologen hält sich so eng an Methode und Sinn Schleiermachers und fühlt sich so in innerer Übereinstimmung mit ihm. Die Unterscheidung erhebt sich aber dennoch an einem Punkt: Schleiermacher kämpft einen schweren, aber bewunderungswürdigen Kampf gegen den Monismus. Seine Dogmatik ist überall durchsetzt von pantheistischen Gedanken und durchweht von einer Spinozistisch-Goetheschen Atmosphäre, die auch der heutigen Welt — nur in wahnsinniger Vergrößerung des Gedankens — naheliegt. Demgegenüber wird unsere Glaubenslehre auch nicht die leiseste Neigung zum Monismus zeigen: sie ist personalistisch von oben bis unten und steht durch und durch zum ethischen Willensgedanken, an dem durch bloße Stimmungen nichts verschwemmt werden soll. Was die Stellung zu Ritschl betrifft, so wird sie seine hohe Bedeutung anerkennen, in innerster Seele aber hat sie nichts mit ihm zu tun. —

Wir wenden uns nun zum christlichen Gottesgedanken. Hier ist sogleich hervorzuheben: es handelt sich bei der Darstellung dieses Begriffs um unseren Gedanken von Gott, der zwar, wie wir annehmen müssen, von Gott in uns gewirkt ist, der aber niemals die Möglichkeit hat, die Tiefen des göttlichen Lebens ganz zu erschöpfen. Dieses ist mit höchster Energie auszusprechen, denn die im Ernst gemeinte Aufgabe, die Wirklichkeit Gottes begreifen und darstellen zu wollen, würde eine unerhörte, die mensch-

liche Kraft riesenhaft übersteigende sein. Wir vermögen über nichts auszusagen, als über das, was unsere eigenen menschlichen Kreise betrifft, neben denen es unzweifelhaft ungeahnte Geisterreiche gibt, von denen aus wir Gott nicht zu durchdringen vermögen. Ebenso muß es ein Verhältnis Gottes zur untermenschlichen Kreatur geben, ein Aufziehen zu ihm aus dem Schlafenden und Dämmernden. Auch hierüber wissen wir nichts zu sagen. Wir haben nur den Strahl, der in unsere eigene Seele fällt. Es kann sich daher von vornherein nur darum handeln, unseren Gedanken von Gott auszusagen und darzustellen, so wie er unter den Einwirkungen der christlichen Mächte in uns lebt. Wir werden uns daher stets bewußt bleiben, daß wir Gott mit unserer Darstellung niemals auch nur annähernd erschöpfen. Richard Rothe wurde in bezug auf seine Ethik einmal gefragt, ob er sich nicht scheue, Gott zu analysieren? Er antwortete: „Ich analysiere nicht Gott, sondern meinen Gedanken von Gott.“ Allerdings einen Gedanken, von dem wir überzeugt sind, daß er aus Gott stammt! Dieses ist aber auch das einzige, was wir zu behaupten vermögen. Nur mit Zittern und Schrecken könnten wir daran gehen, hier im Auditorium V ergründen zu wollen, was Gott sei! Wir wissen, er ist das Licht, das niemand sieht, und von dem nur einzelne Funken in unsere Seele fallen. Aber auch so gestellt, behält die Aufgabe noch ihren schweren Ernst. In solchem Fassenwollen Gottes von diesem Lichtfunken in unserer Seele her steckt viel Persönliches, viel schwere Verantwortung und Irrtumsfähigkeit. Wir müssen es eben wagen, das zu deuten, was in unserem Herzen lebt!

Ein zweites Bedenken erhebt sich dagegen, den Gottesbegriff, in dem wir ihn dogmatisch darstellen, als Begriff neben andere Begriffe treten zu lassen. Rückt er nicht dadurch mit diesen letzteren auf eine Linie und kommt so nicht mehr zur vollen Gewalt? Und ist nicht der Gottesgedanke an sich schon von einer Energie, in der sich aller Glaube ohne weiteres erschöpft? Der Calvinismus behauptet, er umfasse bereits das System. In ihrer Art ist

diese Methode eine majestätische. Sie wird aber unmöglich, wenn wir uns darüber klar sind, daß wir in der Glaubenslehre nur Aufschlüsse über uns selbst gewinnen. Im Calvinismus folgt aus dem Wesen Gottes, das mit Hilfe der Bibel und der Vernunft objektiv richtig dargestellt werden kann, auch die Welt und alles übrige. Wir aber können im Gottesbegriff nur den ganzen Umfang der christlichen Frömmigkeit darstellen, im Weltbegriff nur den religiösen Standpunkt zur Welt und so fort, so daß wir unter jedem Begriff die Gesamtheit unseres subjektiv-religiösen Lebensbestandes fassen. Aus der jedesmal identischen Gesamtmasse beleuchten wir die einzelnen Punkte. Da wir das Ganze nie fassen, bleibt uns nur, unseren Gegenstand zu wenden, und indem wir um die Kugel herumgehen, gewinnen wir ein Bild von der Kugel selbst. Unsere Glaubenssätze geben also eine Beschreibung des frommen Gemütszustandes, aber jedesmal unter anderem Exponenten. Wir haben eine Theologie des Bewußtseins an Stelle einer Theologie der Tatsachen. Dies bedeutet keine bloße Finesse. Hinter der Theologie der Tatsachen steckt der Wunsch, die Dinge, wenn es schon mit den Augen nicht möglich ist, wenigstens mit der Vernunft so real und kompakt wie möglich zu haben. Für die von Schleiermacher stammende Bewußtseinstheologie dagegen ist nie und nirgends ein Kontakt mit jenen Dingen möglich, ohne subjektives Erleben. Sie sind nur zu sehen durch den Schleier unseres Innenlebens, nie direkt, greifbar, vom Subjekt abgelöst, sondern immer nur indirekt zu haben. Dennoch ist dieses Haben ein wirkliches Haben, eben weil es subjektives Erleben bedeutet. Dabei heißt subjektiv natürlich nicht abhängig vom zufälligen Geschmack, sondern das Subjektive ist als das Gotterfüllte gedacht.

Diese Schleiermachersche Methode ist dann auch religiös noch wichtig, weil sie uns milder macht, wenn wir verschiedene Leute verschiedene Schlüsse ziehen sehen. Wir werden verständnisvoller sein können, wenn wir nicht auf objektive Richtigkeit pochen.

Stellen wir nun so den Gottesgedanken aus unserem Glauben heraus dar, so gründet sich die Evidenz darauf, daß wir diesen Glauben als einen uns selbst zwingenden empfinden. Hier erhebt sich begreiflicherweise der Wunsch, zu dieser subjektiven Gewißheit noch eine objektive Bestätigung hinzufügen zu können. Ganz große religiöse Persönlichkeiten bedürfen dieses zwar nicht, aber bei intellektuell stark veranlagten Menschen wird immer ein Bedürfnis sein, das, was von der einen Seite her eine Macht auf die Seele ausübt, auch von der anderen her zu beleuchten. Durch alle Religionen geht der Wunsch nach einer philosophischen Evidenz, die sozusagen eine Rückversicherung des Glaubens bilden soll. Die Scholastik des Mittelalters und des Altprotestantismus arbeiteten mit dem doppelten Gottesbegriff, dem religiösen und dem wissenschaftlichen, die einander ergänzten. Es war ein Verfahren, das mit dem eigentlich religiösen zwar immer in Widerspruch stand, das aber möglich sein konnte innerhalb eines allgemeinen Horizontes, wo ein natürlicher Gottesbegriff vorhanden war. Dies traf aber nur zu im Mittelalter und teilweise in der orthodoxen Zeit des Protestantismus. Es gab damals eine philosophische Gotteserkenntnis. Sie bestand in der aristotelischen Lehre eines spiritualistischen und teleologischen Monotheismus, der für die christlichen Lehren leicht verwendet werden konnte. Nahe verwandt war auch der Gottesbegriff der Stoa, der sich auf die Zwecke des sittlichen Geistes hin zuspitzte, und endlich der Neuplatonismus. Sein Gottesbegriff war die letzte, höchste, auch geistig nicht mehr zu prädicierende innere Wesenheit, aus der die Fülle des Endlichen hervorbricht, sich durch die Engel- und Geisterwelt niedersenkend bis hinab ins Animalische, um von dort durch Denken wieder zurück zum Ursprung zu kehren. Diese Gedanken des Neuplatonismus waren, ebenso wie die der Stoa, mit Aristoteles leicht zu verbinden und galten in dieser Verbindung als selbstverständliche Gotteserkenntnis.

Für uns ist die Lage eine völlig veränderte. Seit der Ent-

stehung der neuen Philosophie existiert eine gemeinsam anerkannte monotheistisch - spiritualistisch - teleologische Gottesauffassung nicht mehr. Es gibt völlig neue Denkmotive und Schwierigkeiten, welche die antike Philosophie nicht kannte. Die katholische Literatur kennt sie bis heute nicht und sieht ihre Überlegenheit über das moderne Wesen darin, daß sie noch die Doppelstütze für ihren Gottesbegriff hat. Ein katholischer Geistlicher erklärte unlängst die Modernen für „Titanen“, weil sie ohne den Rückhalt der natürlichen Gotteserkenntnis kämpften. Nun, Titanen sind wir nicht, aber das ist richtig: Die moderne Philosophie ist nicht mehr in der Lage, uns eine Reservestütze anzubieten, aus dem einfachen Grunde, weil eine auf objektive Daten begründete Lösung des Problems nicht wissenschaftlich zu erweisen ist. Alle logischen Schlüsse werden um so schablonenhafter, je weiter sie sich von der Erfahrung entfernen. Wohl gibt es eine Philosophie, die in die letzten Tiefen des Weltgrundes dringt, aber sie tut es nicht vermittels der Wissenschaft, sondern vermittels einer religiösen Energie. Hierher gehören Leibniz, Hegel, Lotze und viele andere. Schopenhauer befreite sich am Buddhismus durch Mitwirkung religiöser Momente. Der Gottesbegriff ist nicht mehr zu verdoppeln. Wir müssen schon den Mut haben, die Sache auf unsere Entscheidung hin zu wagen. Auch der Philosoph kann es hier nicht anders machen als alle anderen: im Kern verdankt er seine Gotteserkenntnis seiner inneren Lebensstellung. Dies bedeutet aber nicht nur einen Verlust, sondern auch einen Gewinn. Die Religion ist freier, ist lebendiger, wenn sie nicht immer auf ihren Zwilling philosophischer Art schießen muß. Sie verliert jene Züge der Abstraktheit und des Beweisenden, die ihr so oft den Charakter des Mühsamen gegeben haben. Ihre Erkenntnis kann mit Evidenz und Glut nur aus dem Leben hervorbrechen, und je mehr sie es tut, um so echter wird sie sein. Ihre apologetischen Aufgaben von heute liegen auf anderem Gebiet als auf dem des Gottesbegriffs.

Von diesem Standpunkt der Selbstgewißheit des religiösen

Glaubens her aber rücken uns nun die nichtchristlichen Formationen entgegen. Souveräne Gewißheit kommt gerade von ihm her allen universalen Religionen zu. Dies wird häufig von den Theologen verkannt. Herrmann, der alles auf die Selbstgewißheit stellt, empfindet nicht das damit gegebene Problem der Annäherung an andere subjektive Formen. Und doch ist es ein sehr bedeutsames. Bei der Lage der Philosophie bleibt uns nichts übrig, als die christlichen Begriffe jederzeit am Gegensatz der anderen Religionen zu beleuchten. Dabei ist hervorzuheben, daß dieser Gegensatz aber nicht nur Gegensatz bedeutet. Religiöse Systeme wie der Platonismus, der Brahmanismus und andere bringen gleichzeitig Verwandtes und Gegensätzliches. Statt in den philosophischen Horizont, treten wir in den religionsgeschichtlichen. Dabei werden uns dann, je weiter unser Blick in die Gesamtwelt und ihre Zukunftsmöglichkeiten dringt, um so wesentlicher auch unsere Unterschiede erscheinen. Es entspricht der Gesamtlage des Christentums, sich als vordringend und mit fremden Religionsströmungen zusammenstoßend zu empfinden, und das, was die Zukunft erwarten läßt, wird der Entscheidungskampf der Religionen sein.

Dabei fragt es sich nur, ob nicht in der praktischen Arbeit doch ein Bedürfnis vorliegt, bei den nicht christlich gefärbten Religionen anzuknüpfen, als bei den noch nicht christlichen. Dies gilt besonders den Einzelwissenschaften gegenüber, die ja mehr als alles andere jede Apologie erschweren. Populäre darwinistische Theorien, seelenfeindliche Psychologie, welche das geistige Geschehen an das psychophysische verkauft, versperren uns oft am allermeisten den Zugang zu den Seelen. Ferner ist hier an das Bedürfnis der Auseinandersetzung mit den philosophischen Systemen zu denken, deren überwiegende Mehrzahl zwar wenigen Menschen bekannt ist, ihnen aber dennoch, wenn auch oft erst durch zehnte Hand, vermittelt wird. Andere wieder, wie die Schopenhauerschen und Nietzscheschen Gedanken, üben weitgehend direkten Einfluß. Nun handelt

es sich aber in der Glaubenslehre nicht in erster Linie um eine Apologie. Die Festigkeit der eigenen Gedankenwelt ist die Hauptsache, positive, direkte Verkündigung die Aufgabe. Hierbei spricht in erster Linie die Stärke, Geschlossenheit und Tiefe der Persönlichkeit selbst, die aber nicht ohne Arbeit in zunächst rein positiver Gesamtanschauung zu erreichen ist. Natürlich besteht nebenher Abwehrarbeit genug. Es ist der Fehler vieler Dogmatiken, auf die großen Fragen der Entwicklung der Erde usw. nicht einzugehen. Hier läge ein großes Arbeitsfeld für Nichttheologen. In England nehmen Naturwissenschaftler öffentlich religiös Stellung und sprechen sich darüber aus, wie weit etwa biologische oder sonstige Theorien die christliche Welt aufheben oder nicht. Diese Gelehrten haben den großen Vorsprung, daß ihnen jeder glaubt, während gegenüber den Theologen immer geargwöhnt wird, sie dürften nicht anders sagen, als sie tun. In Deutschland aber herrscht an diesem Punkt außerhalb der Theologie eine große Faulheit und Satttheit in der Gelehrtenwelt, die schwer zu verantworten ist. Denn es handelt sich doch nicht darum, ein bißchen Theologie zu behaupten, sondern den Menschen den Glauben zu stärken, um ihnen die Quellen zu erhalten, die ihnen durch die modernen Unglaubenstheorien verschüttet werden.

Zu apologetischen Zwecken zu empfehlen sind hier die Schriften von Jäger und Lotzes „Mikrokosmos“. Tüchtige Apologien hat auch in ihrer Weise die katholische Kirche ausgebildet.

Wenden wir uns nun zur Einteilung des Stoffes. Sie ist aus dem Überblick des Ganzen zu gewinnen. Wenn wir es als unsere Aufgabe betrachten, dieses lebendige Ganze ohne wissenschaftliche Finessen ganz schlicht zu beschreiben, so tritt uns als beherrschend im christlichen Gottesbegriff der schöpferische, völlig freie, in keine Notwendigkeit einzufangende Wille entgegen. Gott ist Leben, Gott ist der Herr, seine Wege sind höher als die der Menschen, er ist der Töpfer, den der Ton nicht fragen darf. Und dennoch be-

deutet dieser Gedanke des absoluten Willens nicht Willkür. Wir sind überzeugt, daß dieser Wille auf Zwecke gerichtet ist, die er in sich trägt: zum Willensgedanken tritt der Zweckgedanke. Das Letzte, Höchste kann sich nicht in einer bunten Reihe von Willkürakten äußern, sondern nur in etwas, das seinen Sinn hat. Hier bietet sich der Ausdruck „Wesen“ dar. Er bedeutet das in sich Notwendige an einer Sache. Gott als Wille und Wesen ist auch tatsächlich das Hauptthema in jeder Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs, nicht aber in jeder Terminologie.

Dieses Doppelte des christlichen Gottesbegriffs ist herauszuheben gegen andere, einseitigere Gottesbegriffe. Willkür steckt vor allem im jüdischen noch, wo sie das grundlos erwählte Volk bezeugt. In anderen Religionen, wie im Brahmanismus und Neuplatonismus, tritt Gott einseitig als Wesen gefaßt auf: er ist ewig derselbe, er ist das Eine, dem gegenüber es nur den Untergang gibt. Im Gegensatz dazu ist der christliche Gott auf ewige Ziele und ewigen Sinn gerichtet.

Welches aber ist nun die Einheit dieses Zieles und Sinnes der Dinge? Hier antwortet der christliche Gedanke: Es ist die Verwirklichung der Heiligkeit Gottes. Denn als die Majestät des Heiligen tritt er uns entgegen, seine Soll-Gebote in unser Herz schreibend, nicht nur Furcht und Andacht fordernd, sondern auch Hingabe. Ein reines Herz, dieses ist es, was Gott will. Hier liegt der zweite Gesichtspunkt, unter dem der christliche Gottesbegriff darzustellen ist.

Gehen wir dann diesem Gedanken der Heiligkeit weiter nach, so kommen wir auf den dritten Gesichtspunkt. Die göttliche Heiligkeit ist kein Moralismus. Gott hat der Welt nicht sein Gesetz gegeben und läßt sie nun damit fertig werden, sondern er sucht die Kreatur mit Glut und Liebe, er schafft die Heiligkeit zugleich, wie er sie fordert. Hier ist kein kaltes Gesetz, kein vernichtendes Gebot, das in der Befolgung durch den menschlichen Willen die Erfüllung fände, sondern heilige Liebe, die uns sich selbst einverleibt

und dadurch unsere Glaubensinnigkeit bewirkt. Diese heilige Liebe aber ist an keinem Punkt eudämonistisch zu verstehen. Sie ist nicht da, um jeder Kreatur zu einem sie befriedigenden Leben zu verhelfen, so daß der Mensch sagt: Ich sehe, das Dasein hat Sinn, denn ich bin glücklich. Damit hat diese Liebe gar nichts zu tun, sondern sie will den Menschen erheben in ihre eigene höhere Wirklichkeit.

An diesen Punkt schließt sich dann sofort die Frage an: Wie ist mit solchem Standpunkt die tatsächliche Lage zu vereinen? Die Wirklichkeit der Dinge zeigt uns nur die brutale Herrschaft der Natur und ein geistiges Leben in tausendfacher Gebrochenheit. Es handelt sich um jene schwersten, nur zögernd zu beantwortenden Fragen der Glaubenslehre, die in das von Leibniz geprägte Wort „Theodicee“ zusammengefaßt werden.

Die Darlegung des christlichen Gottesbegriffs hat also folgende Einteilung: 1. Gott als Wille und Wesen. 2. Gott als Heiligkeit. 3. Gott als heilige Liebe.

§ 12. Gott als Wille und Wesen.

Diktat Es ist also überall nicht Gott selbst, sondern unser Gedanke von Gott, der darzustellen ist. Die Quellen einer solchen Darstellung sind Bibel und Gemeindebewußtsein, weiterhin aber auch modernes Weltgefühl und Weltbild, schließlich der persönliche Kampf um Sinn und Gehalt des Lebens. Der Gottesbegriff kann daher keineswegs bloß auf einzelnen Bibelstellen aufgebaut werden. Auch ist von vornherein zu erwarten, daß die Gegensätze und Stimmungen der Wirklichkeit in ihm nicht verschwinden können. Es wird daher in ihm notwendig ein starker Rest des logisch Unauflösbaren verbleiben.

2. Der Gottesgedanke Jesu ist die Vollendung des prophetischen Gottesgedankens und kann daher nur im engen Zusammenhange mit diesem verstanden werden. Wird er aber in diesem Zusammenhang aufgefaßt, so ist sein erstes Charakteristikum im Vergleich zu außerchrist-

lichen Gottesgedanken der höchsten Religionsstufen, daß Gott in erster Linie allmächtiger, schöpferischer Wille ist, womit ganz von selbst nicht bloß die Einzigkeit und Einheit Gottes, sondern vor allem auch seine Personalität gegeben ist. Herrscht aber so der Begriff des Willens vor, so herrscht mit ihm zugleich der eines zu verwirklichenden Zweckes. Als solcher erscheint zunächst ganz allgemein Gottes Ehre und Selbstverherrlichung, die Kundmachung seiner Lebens- und Kraftfülle. Damit ist dann aber weiter gegeben, daß der ganze Inbegriff des Wirklichen als das in diesem Willen gesetzte Substrat des Zweckes verstanden werden muß. Gott ist damit immerdar ein Schaffender und Lebendiger. Seine eigentliche Kundmachung liegt nicht im Sein, sondern im Werden, nicht in der Natur, sondern in der Geschichte. In diesem Willensmoment liegt aber zugleich ein bedeutsames Moment der Irrationalität, insofern der Wille die grundlos setzende Schöpfermacht ist in bezug auf das Ganze der Welt und in bezug auf jede Einzelheit. Gott ist der Grund aller Gründe, aber nicht selbst aus einem Grunde zu begreifen, vielmehr die höchste Tatsache selbst. Der Weltplan ist nicht nur für menschliche Vernunftkraft zu hoch, sondern er ist überhaupt durch Vernunft nicht ausmeßbar, da in ihm immerdar eine Schöpferkraft wirkt, die grundlos rein aus sich heraus neue Anfänge und Wirklichkeiten stiftet. Eben deshalb ist das eigentliche Offenbarungsmittel die Geschichte, während die Natur Voraussetzung und Boden der geistig-religiösen Werte ist und nur im allgemeinen in ihrer Größe, Herrlichkeit und Regelmäßigkeit Gottes Schöpfungen und Wahrheit offenbart. Das setzt dann freilich eine Erweiterung des Begriffs der Geschichte über die bloß menschliche Geschichte voraus, wie denn die Bibel immer zugleich an die Engel- und Dämonenreiche denkt und wir heute, seit der Beseitigung des Geozentrismus, von einer Mehrheit von Geisterreichen sprechen.

3. Andererseits aber erschöpft sich der Gottesgedanke nicht in dem des absoluten Willens, womit ja die Ab-

irrung zu einer religiös leeren Auffassung Gottes als Willkür gegeben wäre. In der That biegt auch das Judentum, insbesondere die Geschichtstheologie des Spätjudentums, häufig dahin ab, und ist hierin die Dürftigkeit des Islams begründet. Es ist vielmehr im göttlichen Willen zugleich das bleibende Ewige und Einheitliche hervorzuheben, das man im Unterschied vom absoluten Willen das ewige Wesen nennen kann, und gerade an diesem Punkte liegt der Schritt Jesu über den Prophetismus hinaus. War für diesen der Zweck Gottes ein heiliges erwähltes Volk als Herrscher und religiöser Prophet der Menschheit, so ist für Jesus das Ziel die Herrschaft Gottes im menschlichen Willen und der menschlichen Seele überhaupt. Das liegt allerdings schon in der Konsequenz der Propheten und wird auch von diesen gelegentlich erreicht. Voll und prinzipiell erreicht ist es aber erst in der Predigt Jesu. Ihm ist Gott Wille wie den Propheten; aber dieser Wille ist dem Herzen aller Menschen innerlich nahe mit seinem wesenhaften, in jedem einfach-kindlichen Gemüt sich kundmachenden Grundzweck. Bei den Propheten hängt die Grundidee mit der Ausscheidung des Volkes Israel, das heißt also mit dem Nationalismus zusammen, und schlägt sie sich schließlich nieder in dem Gedanken eines geoffenbarten Gesetzes. Bei Jesus wohnt Gott den Seelen ein, und wirkt in ihnen von innen heraus die Erkenntnis des Guten. Es ist die Immanenz Gottes in den Seelen, die mit der Wendung zur Seele im Menschen statt dem israelitischen Nationalismus gegeben ist. Dieser Zweck ist nichts anderes als der Wille Gottes, von seinen Kreaturen in Hingebung und Anbetung verherrlicht zu werden. Diese Hingebung selbst aber bedeutet die freie, innerlich gewollte Hingebung des sittlichen Menschenwillens an den heiligen Gotteswillen. Der Zweck ist ein religiöser, insofern er die Hingebung der Kreatur an Gott bedeutet; aber er ist zugleich ein sittlicher, indem diese Hingebung die Einswerdung des sittlichen Willens mit dem heiligen Willen Gottes ist. Daraus ergibt sich dann sowohl die ethische Erhöhung

des Individuums als die Verbindung der Individuen untereinander in sittlicher Liebesgesinnung. Das ist der Sinn von Jesu Verkündigung Gottes als des Vaters, in der sich die Vaterschaft nicht auf seine Schöpferkraft und nicht auf sein Bundesverhältnis zum erwählten Volk bezieht, sondern auf die dem Menschen überhaupt zugewendete väterliche Liebe, die den Menschen zum Gotteskind machen will. Es ist auch der Sinn von Jesu Verkündigung des Gottesreiches, die allerdings eine wunderbare Welt erwartet, aber in dieser Verwandlung nur die wahren und eigentlichen Werte der freien Hingabe an Gottes Willen und der daraus fließenden Bruderliebe zur göttlichen Anerkennung bringen läßt. Das Gottesreich ist nicht ein Willkürwunder, sondern soll die Verwirklichung von wesenhaften Willenszwecken Gottes sein. Von diesem ganzen Gedankenkreise aus wird das zur Demut stimmende Willkürmoment innerlich durchleuchtet durch die ewige Einheit der Willensrichtung auf das in der Gemeinschaft mit Gott hervorzubringende Gute.

4. Damit ist der Unterschied und die Eigenart des prophetisch-christlichen Gottesgedankens gegen jeden anderen gegeben. Am nächsten stehen ihm Judentum und Islam, die ja aus der gleichen Wurzel mit ihm hervorgegangen sind, aber in denen die Willkür über den Wesensgehalt gestellt ist und daher die religiöse Tiefe sehr viel geringer und dürftiger ist. Klar und scharf ist der Unterschied gegenüber jedem Polytheismus, der den göttlichen Willen nicht als absoluten, sondern nur als vielfachen und geteilten kennt, ihn eben darum auch als abhängig von den einzelnen Naturgebieten betrachten muß und nur langsam und schwer zu einer wesenhaften Erfüllung kommt. Ebenso wahr aber ist der noch viel wichtigere Gegensatz gegen alle diejenigen Entwicklungen zum Monotheismus, die nicht auf den Willensgrund, sondern auf die Ganzheit und Allheit des Seins gehen und darum auch das Einzelleben in diesem untergehen lassen müssen. Hierher gehören alle die pantheistisch-monistischen

Religionen, die in der Weise des Brahmanismus das nur scheinbare Einzelleben im All untergehen lassen. Dieser Gegensatz gilt nun aber ganz ebenso gegenüber denjenigen religiös-philosophischen Systemen, die gleichfalls vom Allzusammenhang aus das Wesen Gottes erfassen und im Naturgesetz des Alls seinen Ausdruck finden, wofür im Altertum die Eleaten und in der Neuzeit Spinoza die bedeutendsten Beispiele sind. All diesen andersartigen Gestaltungen gegenüber nennt man den christlich-prophetischen Gottesgedanken Theismus, ein Wort, das aber seinen vollen Sinn nur bei der Wahrung des Willens- und Wesenscharakters zugleich hat und nicht zu einer bloßen personalistisch-teleologisch-anthropomorphen Gottesidee rationalisiert werden darf. Freilich ergibt sich aus dieser Sachlage eine innere Spannung im christlichen Gottesbegriff, die nicht beseitigt werden kann. Sie ist in der ganzen Geschichte des christlichen Gottesbegriffs immer von neuem hervorgetreten und hat den Gottesbegriff bald mehr den voluntaristisch-prädestinarianischen, bald mehr den substantialistisch-rationalen Charakter gegeben. Sie ist noch verstärkt in der modernen geistigen Lage, wo zu der substantialistisch-rationalen Auffassung noch die logisch-naturgesetzliche Verknüpfung des Seins hinzukommt und den rationalistischen Charakter verstärkt. Aber die Spannung gehört zum Wesen der Sache, wie denn kein Gottesbegriff ohne eine solche ist und auch noch der platteste rationellste Monismus vor den Problemen der sogenannten Kontingenz steht. Es ist geradezu die Auszeichnung des christlichen Gottesbegriffs, daß er mit den beiden Gliedern der Spannung diese selbst zur höchsten Steigerung gebracht hat. Ein Versuch der Überwindung der Spannung kann nur darin bestehen, die ganze rationale Welt der Gesetze und Werte als durch den Willen Gottes selbst hervorgebracht zu bezeichnen. Der Sinn des Ganzen ist dann, daß die absolute Schöpfermacht eine geordnete und rationale Welt setzt, um in ihr und aus ihr heraus in der freien Hingabe der Kreatur sich relativ

schöpferische Geister emporzubilden, indem diese aus dem bloß tatsächlich Gegebenen durch Hingabe der Freiheit an das Notwendige und Gültige zur Teilnahme an Gottes Schöpfermacht emporgehoben werden. In dieser Formulierung ist es der Gottesbegriff der Freiheit oder, wenn man das Wort Geist in seinem Unterschied vom bloßen Seelenleben versteht, der Gottesbegriff des Geistes.

In dieser Charakteristik erweist sich nun aber der christliche Gottesbegriff nicht bloß als ein historisch innerhalb der Religionsgeschichte zentral und eigentümlich heraus tretender, sondern zugleich sachlich als ein religiöser Gedanke, der alle Ansätze der religiösen Erkenntnis konsequent vollendet und auch den Andeutungen des objektiven Wissens vielfach entspricht. In erster Hinsicht gilt, daß eine innere Scheidung Gottes und der Seele überhaupt die Voraussetzung der Religion ist, und daß nur da die Konsequenz des religiösen Gedankens vollendet ist, wo ein zur Initiative fähiger göttlicher Wille als reale lebendige Macht die Kraft besitzt, die Seelen völlig zu ergreifen und zu verwandeln, ihnen neue Kraft einzuflößen und sie in die Erreichung eines höchsten Weltzweckes aufzunehmen. In der zweiten Hinsicht gilt das auch vom objektiven Wissen seinerseits, das sowohl im ganzen wie in allen einzelnen Punkten trotz aller Rationalisierung der Wirklichkeitzusammenhänge doch auf die Probleme des Irrationalismus hinführt. So hat auch die Annahme des modernen Naturbegriffs in den christlichen Gottesbegriff ihn nur mit dem Gedanken eines allgemeinen objektiven Wirkungszusammenhangs als Voraussetzung des Geistes erfüllt, läßt aber den Geist selbst nirgends mit diesem Wirkungszusammenhang zusammenfallen und kann daher auch die göttliche Lebenseinheit nicht in der Allheit dieses Naturzusammenhanges aufgehen lassen.

5. Eine besondere Erörterung erfordert noch die mit der Erfassung Gottes als Wille und Wesen gegebene Personalität des Gottesbegriffs, bei der ja nicht nur der Willensbegriff, sondern insbesondere auch der auf die

religiös-ethische Zweckidee gerichtete Wesensbegriff, es notwendig mit sich bringt, den Kern des göttlichen Wesens als mit den höchsten ethisch-religiösen Kräften des Menschen verwandt zu denken. Insofern wird der Personalismus der Gottesidee immer auch zu einem unausweichlichen Anthropomorphismus, dagegen aber erheben sich je und je verschiedene Einwendungen, die näherer Besprechung bedürfen.

a) Der erste ist, daß diese Auffassung Gott verendliche, aber eine Verendlichung ist damit in Wahrheit weder beabsichtigt noch bewirkt, denn es handelt sich nur um eine Bezeichnung Gottes durch eine von endlichen Menschen her genommene Analogie. Solche Analogie aber kann kein Gottesbegriff überhaupt vermeiden. Die Frage ist nur, von welchem Punkt des menschlichen Geistes diese Analogie herzunehmen sei, ob vom Vermögen des logischen Einheitsdenkens, von der künstlerischen Phantasie, vom sittlichen Gesetz, vom animalischen Lebenstrieb, vom unbewußten Seelischen oder von der durch gültige Notwendigkeit bestimmten Freiheit. Das wird davon abhängen, was man als die höchste, am meisten ins Übermenschliche gehende Tätigkeit betrachtet. Es wird also abhängen von unserer Abstufung der Werte des Geistes. Nun ist aber unter diesen die sittliche Freiheit der höchste Wert und also der Gottesbegriff nach ihrer Analogie zu bestimmen, während die Verwertung aller anderen Analogien vielleicht bestimmte Seiten des göttlichen Wirkens, aber nicht das Zentrum treffen. Die sittliche Freiheit aber analogisch mit Gott angewandt bedeutet durchaus keine Verendlichung, da sie die Setzung unbedingter Werte durch den göttlichen Willen bedeutet und nicht Gott selbst als endlichen handelnden Willen betrachtet.

b) Der zweite Einwurf ist, daß ein solcher Gottesbegriff einen Dualismus zwischen Gott und Welt bedeute, während es das Wesen des wissenschaftlichen wie des religiösen Gedankens sei, die letzte Einheit zu erreichen. Nun ist aber hier sofort zwischen der dem religiösen und der dem

wissenschaftlichen Gedanken vorschwebenden Einheit sehr zu unterscheiden. Der religiöse Gedanke geht immer von dem Gegensatze Gottes und der Seele aus und ist immer nur eine praktische, aber nie eine logische Überwindung dieses Gegensatzes. Also vom rein religiösen Gesichtspunkt aus bedeutet dieser Einwurf des Dualismus nichts. Er kann vielmehr nur von der Wissenschaft her begründet werden, deren Wesen allerdings die möglichst weit getriebene logische Vereinheitlichung der Erfahrung ist. Und zwar bedeutet diese Vereinheitlichung vom Standpunkt einer erkenntnistheoretischen Philosophie aus die Einheit des Allgesetzes, vom Standpunkt einer metaphysischen Philosophie aus die Einheit der Allsubstanz. Aber im ersteren Fall bedeutet das Allgesetz nur eine der verschiedenen Durcharbeitungen der Dinge neben anderen. Es bleibt hier immer die Pluralität verschiedener Auffassungsweisen. Im zweiten Fall aber ist es ganz unmöglich, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in einer bloßen Einheit der Substanz untergehen zu lassen. Es bleibt auch hier die Pluralität der Wirklichkeit. Die reine Wissenschaft kann somit niemals auf einen reinen Monismus hinauskommen. Dann aber ist der Vorwurf des Dualismus bedeutungslos, um so mehr, als es im christlichen Gottesbegriff sich nicht um einen äußerlichen Dualismus von Gott und Welt, Seele und Leib, sondern um den inneren Gegensatz zwischen dem bloß vorgefundenen naturhaften Leben und dem daraus und dagegen sich erhebenden Geist handelt.

c) Ein dritter Einwurf ist, daß mit dieser Auffassung der Gottesbegriff unter unmögliche teleologische Gesichtspunkte gestellt wurde, daß insbesondere damit die endlich-menschlichen Zwecke zu den göttlichen gemacht würden und daraus ein ganz unzulässiger Anthropozentrismus entstehe. Dagegen gilt nun aber, daß der Zweckgedanke selbst bei religiöser Betrachtung niemals aus dem Gottesbegriff beseitigt werden kann, ohne die Religion selbst aufzuheben. Der teleologische Charakter an sich ist also

kein Einwurf, es fragt sich nur, worin der Zweck gesehen wird. Hier sieht nun aber der christliche Gottesbegriff keineswegs im Menschen an und für sich und seinem Glück den Zweck der Welt, sondern nur in dem geistig-persönlichen, gotteinigen Leben der Kreatur, das überhaupt erst durch Hingabe an Gott aus dem Menschen werden soll. Das ist dann aber überhaupt kein menschlich beschränkter Zweck, sondern das ist der Geistes- und Vernunftzweck überhaupt, den wir freilich uns nur am Menschen klarmachen können, der aber an sich der Zweck aller Geister ist, in welchen Reichen sie immer sich finden mögen. Der Zweckgedanke hat also keinerlei Beziehung auf die sinnlich-endliche Eudämonie, sondern auf die Gewinnung und Vollendung des gotteinigen Geistes. Das ist dann aber keine Vermenschlichung des göttlichen Zweckes, sondern umgekehrt eine Vergöttlichung des menschlichen Zweckes.

d) Der vierte Einwurf bezieht sich auf die Idee der Freiheit, die mit einem solchen Theismus notwendig verbunden ist, und zwar in der doppelten Weise: als absolute Freiheit Gottes und als relative Freiheit der Kreatur. Das erste sei überhaupt ein Unbegriff, das zweite sei durch den Determinismus und den Begriff des allgemeinen Weltgesetzes widerlegt. Allein der Begriff der Freiheit Gottes ist ausdrücklich als irrational bezeichnet, wie denn alle Zurückführungen des Universums auf letzte Gründe im Irrationalen enden. Weiterhin kann aber, welche Bedeutung immer man der Gesetzmäßigkeit des Universums einräumen möge, das göttliche Leben nicht mit dieser Gesetzmäßigkeit selbst zusammenfallen, da diese ja doch immer erst am wirklichen Leben existiert und nicht das Leben selbst ist. Ebenso wenig kann die Erhebung des Geistes aus der Natur mit den Naturgesetzen selbst umfaßt werden, da sie ja ihrem Begriff nach deren Überhöhung und Überwindung ist. Wenn aber all das gilt, dann bleibt sicher auch die Irrationalität des Weltprozesses und der Erhebung des Geistes aus ihm neben aller vergesetz-

lichen Rationalität bestehen und ist niemals zu be-
seitigen. *Freilich entsteht daraus die Frage nach dem Ver-
hältnis dieser Gesetzmäßigkeit und jener von ihr nicht er-
schöpften Lebendigkeit und Schaffenskraft des Lebens.
Das aber ist eine Frage, die vielleicht überhaupt unlösbar
ist, jedenfalls hier nicht gelöst werden kann.*

Der christliche Gottesgedanke also empfindet und be- Vortrag
kennt Gott als absoluten, schlechthin freien, unendlichen
Willen, aber als einen Willen, der ein einheitliches Wesen
in sich trägt. Wir bilden diesen Gedanken nicht aus Bibel-
stellen — die hier in Frage kommenden sind unzählige —,
denn der Gottesgedanke ist mit einzelnen Worten nur zu
beleuchten, nicht aber zu erschöpfen. Er weht als der
Sturm- und Lebensatem der Bibel durch ihre Gesamtheit,
und diese Totalität der Bibel ist es, die wir zugrunde legen
müssen. Aber auch sie ist noch nicht unsere einzige Licht-
quelle. Das Bewußtsein der Gegenwart, vor allem aber
unser eigenstes persönliches Ringen, wird mitsprechen.
Wir werden den Gottesgedanken herauszuheben suchen,
wie wir ihn in unseren Depressionen und in unserem Jubel,
in unserem Gebet und im heutigen Geschehen der Welt
empfinden.

Wenden wir uns nun an die erste unserer Quellen, an die
Bibel, so sehen wir im Neuen Testament: Die Menschen,
zu denen Jesus spricht, wissen, was Gott ist. Das Wesent-
liche wird hier überall als bekannt vorausgesetzt. So werden
wir vom Neuen Testament auf die Propheten zurück-
gewiesen, deren Verkündigung eines der höchsten ge-
schichtlichen Ereignisse bedeutet, das je stattfand, und das
den Grund bildet, weshalb das kleine, sonst so geringe Volk
der Juden zu unerhörter weltgeschichtlicher Wirkung ge-
langte. Das Charakteristische dieser prophetischen Ver-
kündigung spricht sich nun sehr klar aus. Ständig wird
wiederholt: Jahve ist der lebendige Herr, dein Gott, und
außer ihm ist nichts. Er hat alles geschaffen: was existiert,
das existiert nur durch ihn. Alle anderen Götter steigen

wohl über den Menschen, aber nicht bis zur Allmacht empor und sind vor dem einen wahrhaftigen Gott Wahn, Idol, Greuel. Jahve ist von niemand je gesehen worden; er duldet kein Abbild von sich. Er ist nicht auf den Tempel beschränkt; denn sein ist die Welt, und die Himmel sind sein Kleid.

In dieser Verkündigung lebt die gewaltige Idee: Gott ist schöpferischer Wille. So er gebietet, so steht es da. Rein aus sich selbst hat Gott alles geformt. Er ist der Wille, der machen kann, daß etwas existiert. Dies ist das undurchdringliche Wunder: er kann machen, daß etwas existiert! Darin liegt ein Gedanke von unerhörter Überlegenheit gegenüber aller anderen Religion, die immer instinktiv selbstverständlich das Gegebene hinnimmt, und deren Gottheiten etwas Einzelnes bleiben und schon darum nie schaffender Wille sind. Sie werden bedingt durch Gegebenes, an dem sie wohl ändern, das sie aber nicht selbst hervorbringen. Sie sind abhängig vom Stoff, an dem sie schaffen. Der Gott Israels aber ist nicht durch ein Gegebenes begrenzt; aber er ist ebensowenig identisch mit dem Sein überhaupt, sondern alles Sein hat seinen Grund in ihm. Das letzte Geheimnis der Welt ist ein Wille, der nicht nach seinen Gründen gefragt werden kann. An diesem Punkt liegt erst der radikale Unterschied vom Polytheismus: Ist Gott der absolute Wille, so kann er sich nicht mit anderen Göttern in die Herrschaft teilen. Daran allein hängt die Emporbildung über das nur Dämonenhafte. Nicht der eine Gott als solcher ist das Bedeutsame, sondern die Absolutheit seines Willens, die darin zum konsequenten Ausdruck kommt.

Wir heutigen Menschen kämpfen nicht mehr mit dem Polytheismus, sondern mit dem Pantheismus. Seine Frömmigkeit besteht nicht in der Erhebung zum göttlichen Willen, sondern darin, daß sich der Mensch als bloßen Durchgang empfindet, durch den das Weltsein strömt. Die Propheten hatten noch keinen Anlaß, dem Pantheismus entgegenzutreten. Den ersten Christen begegnete er im

Neuplatonismus, und uns Heutigen tritt er im Buddhismus und Monismus entgegen. Angesichts ihrer gilt es, den prophetisch-christlichen Gottesgedanken zu behaupten, der die Personalität Gottes bedeutet, das heißt die Analogie dessen, was wir am Menschen Persönlichkeit nennen. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob Gott etwas wie ein höchster Mensch sei, sondern so, daß wir an dem Punkte, wo unsere tiefsten ethischen Willensleistungen liegen, etwas von dem ahnen, was schaffender göttlicher Wille heißt. Woher sollen wir die Möglichkeiten eines auch nur begrenzten Verstehens nehmen, wenn nicht von uns? Es fragt sich nur, von welcher Seite wir sie nehmen: ob von den dunklen, dämmernden Lebenstrieben her, ob vom Glücksbewußtsein, ob in Analogie des konstruierenden Verstandes oder vom sittlichen Willen her. Viele können sich das All am besten vom Triebleben, vom dumpfen Unbewußten aus denken. Das Christentum aber sucht Gott als Persönlichkeit zu fassen. Es sagt damit nicht, daß Gott eine Persönlichkeit sei, sondern nur, daß die Möglichkeit des Verstehens in der schaffenden Kraft liegt. Nicht das Untergeistige, nicht die Naturseiten unseres Wesens, sondern unsere höchsten Leistungen bedeuten die Analogie. Auf der anderen Seite ist Persönlichkeit überall etwas Aufkämpfendes, an physische Bewußtseinssubstrate Gebundenes. Es könnte daher scheinen, als wollten wir im Gottesbegriff das große Weltherz zeigen. Aber nicht den Weltprozeß meint der Gläubige, wenn er sagt: Der Herr dein Gott ist ein lebendiger Gott! Sondern: Die naturgemäße Konsequenz des Willensgottes ist durchaus die Personhaftigkeit, das heißt das, was wir am Menschen in ungeheurer Abschwächung kennen. Wer die Personhaftigkeit Gottes leugnet, muß ihn vom Sein her zu erfassen suchen, und hier ist dann meistens das Sein gemeint, von dem nur gesagt werden kann, daß es ist. Wie aber soll dieser Wirbel des Durcheinanders identisch mit Gott sein? Und ist nicht das Sein auch schon Produkt des Willens? Im Christentum erscheint das Seiende aufgelöst im Willen.

Dadurch bezieht sich sein Glaube, anstatt auf das bloße Sein, auf ein Werdendes, Immer-Neues. Von hier aus erhält die Geschichte eine Bedeutung, die ihr auf außerchristlichem Boden nicht zukommt. Als Konsequenz der Personhaftigkeit ergibt sich, daß der Gedanke des absoluten Willens nicht denkbar ist ohne den Zweckgedanken. Fällt Gott nicht mehr mit der Welt zusammen, so fällt er mit seinem Zweck zusammen. Wir kommen zur Unterscheidung von Gott und Welt. Das Geschaffene ist nicht identisch mit dem Schöpfer, sondern es ist in der Gesamtheit seines Daseins nur ein Mittel Gottes: Dieser Unterschied von Gott und Welt ist für den christlichen Gottesbegriff ein fundamentaler. Das biblische Naturgefühl sieht im All die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. „Vor dem Herrn wandeln Tag und Nacht!“ „Die Himmel erzählen seine Ehre!“ Dieses starke, wundervolle Naturgefühl der Bibel weiß nichts von einem Zweck, der in der Glückseligkeit der einzelnen Kreatur liegt, wie der Spießbürger glaubt, der Gott sein Leben vor die Füße wirft, wenn er ihm nicht seine armen, kleinen Wünsche gewährt. Von ihnen ist in keiner Weise die Rede. Der biblische Gedanke führt viel tiefer. Er führt dorthin, wo Gott sich in seiner Schöpfung verherrlicht, und diese Verherrlichung seiner selbst ist sein vornehmster Zweck.

Dieser Gottesbegriff des Willens ist nun aber etwas schlechthin Irrationales. Wir haben es zu tun mit einem nicht zu Begründenden. Wohl wird auch in pantheistisch-mystischen Religionsstimmungen etwas letztes Irrationales empfunden, aber doch in ganz anderer Art als die unsere. Denn wir, indem wir nicht bei dem Geheimnis des bloßen Seins stehenbleiben, sondern auf seine Herkunft eine Antwort finden, finden sie in einem Willen, der nicht gefragt werden darf. Der letzte Grund aller Gründe ist die vollkommene Grundlosigkeit des göttlichen Willens. Hier liegt das spezifisch Irrationale des christlichen Gottesbegriffs. Bei anderen Religionsstimmungen haftet man am allgemeinen Gesetz, am allgemeinen überhaupt. Beim christlich-

jüdischen Gottesbegriff ist das Allgemeine ganz gleichgültig. Der Blick haftet nicht an ihm, sondern an dem dieses Ganze hervorbringenden Willen. Daher die Tiefe! Man geht hinter das Sein zurück auf eine Kraft, von der mit Energie ausgesagt wird: sie ist nicht meßbar, sie ist eine schlechthin übervernünftige Tatsache, aber keine brutale, sondern nur eine aus unbegreiflichen Willens-tiefen hervorbrechende. Das Nichtstehenbleiben beim bloßen Sein ist das Große! Denn dieses bloße Sein, dieses, daß überhaupt etwas existiert, ist ja das Grundproblem! Wäre es nicht ebensogut möglich, daß nichts existierte? Dafür, daß etwas existiert, gibt es keinen Vernunftgrund; und das liegt nicht an einem Mangel der Vernunft, sondern im göttlichen Willen selbst. Er ist der Grund der Gründe, das Gesetz der Gesetze; sein Warum weiß keine Vernunft. Dies sagen wir aus in tiefster Demut. Wir nehmen diesen letzten Willen hin und verehren ihn in einer unaussprechlichen Andacht als den ohne Grund Schaffenden und vielmehr selbst erst Grund und Notwendigkeit Hervorbringenden.

Gilt dieser Begriff nun für das Ganze, so gilt er auch für das Einzelne. Durch die Netze der Vernünftigkeit hindurch fühlen wir aus jeder Pore des Wirklichen diese grundlose Schaffens- und Willensnatur Gottes dringen. Wir sehen an jedem Punkt des Seienden, daß es sich nicht aus dem Vorhergehenden erklärt, sondern daß es trotz und in allem Zusammenhang etwas Neues ist, ein Ausfluß der ewig produzierenden Kraft. Wir sind mißtrauisch gegen alle Versuche, die in Dingen der Wieder- oder Höhergeburt nur Folgen von irgendwelchen Verkettungen erkennen wollen: Wir sehen in den Verkettungen und durch sie hindurch immer auch den Schöpfungsakt. Wir empfinden jede große Persönlichkeit nicht nur als Produkt ihrer Verhältnisse, sondern als Hervortreten des schaffenden Göttlichen. Die Entstehung eines neuen Lebewesens bedeutet uns immer ein neues Sein, das vorher noch nicht da war. Überall tritt die Anerkennung des Produktiven hervor und hat

ihre ungeheure Bedeutung in bezug auf die Loslösung des Menschen von der ihm voraufgehenden organischen Lebensreihe. Man könnte hier allerdings fragen, ob dieser, wie im Ganzen, so auch im Einzelnen hingenommene Gedanke nicht die Anerkennung des Wunders bedeute. Gegen diese Art von Wunder wäre nichts einzuwenden. Die Grundlage bleibt immer die Frage, warum überhaupt etwas existiert. Und von hier aus dürfen wir uns nicht von Erklärungen mittels irgendwelcher Folgen verblüffen lassen. Überhaupt entscheiden entgegengesetzte populäre Gedanken gar nichts. Wenn die Bibel in wundervoller Sprache über die Unzugänglichkeit der Tiefen des göttlichen Tuns redet, das nie zu berechnen ist, sondern uns immer wieder mit neuen Erschließungen seines Lebens überrascht, so bedeutet das nicht die Schranke der Bibel, sondern ihre Größe. Gerade an diesem Punkt bohrt der christliche Gottesgedanke tiefer als irgend etwas, was wir kennen.

Aus diesem Begriff ergibt sich dann, da die Offenbarung Gottes nicht das Wandellose, sondern die Gewalt und Größe des Schaffens ist, als eigentümliches Offenbarungsmedium die Geschichte. Hier ist von vornherein im Auge zu behalten: Die Bibel leidet nicht an engem Anthropozentrismus. Für sie besteht die von Gott geschaffene Geisterwelt nicht nur aus dem Menschen, sondern auch aus einem unsichtbaren Reich der Geister hinter und über dem Menschen. In dem Maße, wie dann später die Engel- und Dämonenwelt zurücktrat, blieb nur der Mensch übrig. Dieses Zurücktreten bedeutet aber durchaus eine Verengung, die wieder aufzuheben ist durch den Gedanken an eine Mehrheit der Geisterreiche. Der göttliche Wille würde sich sonst in ein zu schmales Bett ergießen. Sobald wir zur Erziehung von Geistern nur ein gewiß wertvolles Land unter anderen Ländern wären, verliert der Gedanke der Geschichte als Offenbarungsmedium alles Anstößige. Er verliert es aber nur unter diesem Gesichtspunkt; denn der Abstand zwischen uns und dem Unermeßlichen ist zu groß, als daß für uns allein der göttliche Wille in Bewegung ge-

setzt sein kann. Die Geschichte erschöpft sich unmöglich nur in der menschlichen Geschichte. Der Gedanke, daß wir gereinigt werden, um mit höheren Geisterwesen in Verbindung zu treten, liegt nicht außerhalb der Bibel. Ja, es ist sogar nicht ganz auszuschließen, daß es schon jetzt einen Verkehr mit anderen Geisterreichen gibt. Wenn überhaupt der Gedanke einer Vielheit der Geisterreiche besteht, so hat die gegenwärtige Verflechtung mit ihnen auch nichts an sich Unmögliches und Absurdes.

Wir kehren nun zum Ausgangspunkt dieser Gedankengänge zurück: zur Anerkennung Gottes als schöpferischer Wille. Aber hiermit ist der göttliche Wille noch nicht umschrieben. Er würde vielmehr, nur auf diesen Begriff gestellt, letztlich den Gedanken der Willkür ergeben. Das ist aber nicht der christliche Gedanke; denn ihm ist Gottes Wille kein beliebig hier und da hervorbrechender. Wohl finden sich im Alten Testament genug Stellen dieses Sinnes: Gott hat es nun einmal so gewollt! Und auch in der Erwählung des Volkes Israel steckt schon ein Element des Willkürgedankens. Gott hätte ebensogut die Philister erwählen können. Das spätere Judentum erkennt das Gesetz an als von Gottes Willkür gegeben, nicht um seines Sinnes willen, sondern einfach statutarisch: Grüble nicht nach Gründen für dieses Gesetz; genug, daß Gott es dir gab als Zaun gegen die Heiden! Von hier aus ist auch die jüdische Eschatologie zu verstehen: Der Gott, der dieses Volk erwählt hat und es dann stürzte, der es nun dienen läßt unter fremden Völkern, der kann, wenn es ihm beliebt, dieses Volk auch wieder neu einsetzen zur Herrschaft und kann den Thron Salomons wieder aufrichten. Hier liegt das für uns Fremdartige des Judentums. Aber wo Gott rein als Wille verstanden wird, ergeben sich immer derartige Abartungen zu Nominalismus und skrupelloser Wundersucht. Dennoch haben wir hier nicht das Hauptproblem des prophetischen Gottesgedankens. Im ganzen herrscht durch das Alte Testament doch die Meinung: Gott will nicht das Halten von Festtagen und kultischen Geboten, sondern ein

reines Herz, das sich vor ihm demütigt und den Witwen und Waisen Gerechtigkeit erzeigt. Die furchtbare Energie, mit der sich das Alte Testament an unendlich vielen Stellen gegen alles Äußerliche wendet, bedeutet, daß der Wille seines Gottes doch ein Zentrum in sich trägt. Der Weltzweck ist nicht nur die Offenbarung der göttlichen Kraft, sondern auch Wille zum Guten; ja, das Gute ist geradezu der Wille Gottes. So tritt der Gedanke des Wesens zu dem des Willens. Die Folge davon ist, daß die Willkürwahl Israels verblaßt, um den einfachen Gedanken hervorzuheben: Der Wille Gottes ist das Sittengesetz des Herzens, und alle, die es anerkennen, haben Teil an Gott. So steuert das Judentum auf den Individualismus und die Wendung zur einzelnen Seele.

Aber dieser Wesensgedanke liegt im Alten Testament doch noch eng verschlungen mit dem Willkürgedanken. Da ist es nun die Predigt Jesu vom Gottesreich, die gegen alle Verdunkelungen durch Gesetz und Apologetik wieder die einfachste, klarste Zusammenfassung des Wesensgedankens bringt. Jesu Gottesreich bedeutet die vollkommene Herrschaft Gottes in den Menschen. Gott fordert vollkommene Hingabe, nicht in äußerem, mechanischem Gehorsam, der sich einfach unterwirft, sondern mit innerer Bejahung eines heiligen Sittengesetzes. Es muß zu einer völligen Einswerdung des Menschlichen mit dem Göttlichen kommen. Das Evangelium hat die unerschütterliche, kindliche Überzeugung: Der Sinn der menschlichen Seele muß verwirklicht werden als völlige Herrschaft Gottes. Es leugnet zwar nicht den Glauben der Väter, aber es wendet sich, anstatt an das Volk, an die einzelne Seele und fordert bedingungsloses Brechen mit jedem Äußerlichen. Das alles ist leicht auffindbar und einleuchtend, nur schwer vollziehbar; denn es heißt nichts anderes als: Gottes Wesen ist das Wesen des Guten, und da Gott vollkommen ist, sollt auch ihr vollkommen sein. Eure Seele soll ihm gleichen; denn sie ist mehr wert als die ganze Welt. Und eure Seele soll sich in Gott treffen mit gleichfalls an Gott hingegebenen

Seelen. Sie soll mit ihnen zur Einheit zusammengefaßt werden in bedingungsloser Bruderliebe, die die andere Seele liebt, weil sie mit der eigenen für dasselbe Ziel bestimmt ist. Liebesuniversalismus ist das Korrelat dieses radikalen Individualismus. Hier liegt das wesentlich Neue in der Verkündigung Jesu. Der Wille bleibt die Voraussetzung des Wesens; aber der Zweckgedanke ist nicht mehr die Ehre Gottes, sondern ein innerer Kreis, als dessen Zentrum das Gottesreich erscheint. Dieses Gottesreich aber ist etwas ganz anderes als die Wiederaufrichtung des Reiches Davids im Alten Testament. Wohl finden sich auch in letzterem schon Anklänge an den Gedanken des Gottesreichs; aber erst bei Jesus tritt er mit leuchtender Klarheit hervor. Von hier aus ist dann auch die Bezeichnung Gottes als Vater zu verstehen. Auch sie kommt schon im Alten Testament vor und selbst außerhalb des Judentums; aber im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu bedeutet sie nicht, wie dort, Schöpfer und Erzeuger, sondern innerlich fühlbare Einheit des Wesens und Charakters mit Gott, für die es von seiten der Menschen kindlicher Hingebungs-fähigkeit bedarf.

Der christliche Gottesgedanke ist nun, um ihn immer mehr zu durchleuchten, von den Gottesgedanken anderer Religionen abzugrenzen. Hier treten uns zunächst Islam und Judentum, als aus der gleichen Wurzel mit dem Christentum stammend, entgegen. Sie sind uns nicht völlig fremd, unterscheiden sich aber gegenüber dem christlichen Gottesgedanken dadurch, daß sie die Willensnatur einseitig zur Geltung bringen. Der göttliche Wille, neben dem nichts bestehen kann, ist das große Pathos des Islam. In ihm werden Christentum und Judentum bedingt anerkannt: Jesus gilt als Vorläufer des Propheten. Aber entsprechend der relativ geringen Beantwortung der Frage nach dem göttlichen Wesen sind auch die ethischen Gebote. Kämpfen zur Ehre des Glaubens, Gebetsübungen, Humanität gegen die Glaubensgenossen werden gefordert, aber nirgends ein Universalismus, der alle Seelen in die Gottesgemeinschaft

zieht. Von einem Gottesreich ist keine Rede. Der grandiose Willensgedanke überflutet alles. Vor diesem Willen gibt es nur Ehrfurcht, Opfer und kritiklose Anerkennung. Daher die Enge und Dürftigkeit der Seele! Gott führt alles; aber seine Führungen haben keinen Sinn, und so verliert der Islam Wärme und Leben. Er ist der schroffste Monotheismus der Erde und sieht im Christentum wegen seiner Trinitätslehre und seinem katholischen Marienkult eine Art Polytheismus. Diese Schroffheit bedeutet die Konsequenz der Lehre von der Willensallmacht, welche den Wesensgedanken als Schwäche empfindet.

Das gleiche gilt vom Judentum: Schroffster Monotheismus herrscht auch hier infolge des überwiegenden Willensgedankens. Das Judentum fühlt sich, ebenso wie der Islam, dem Christentum überlegen von seiten des Monotheismus her und glaubt sich als die reinere Religion. Und es ist auch rein, aber formal. Der Gedanke, der aus dem innersten Wesen Gottes die Liebe hervorbrechen läßt und die Seelen in ihr verbindet, bleibt ihm fremd. Eine ebenfalls verwandte Stimmung zeigt der heute untergegangene Parsismus.

Von einem so gefaßten Willensbegriff aus ergibt sich dann ohne weiteres ein ganz scharfes Verhältnis gegenüber allem und jedem Polytheismus, er mag noch so veredelt sein; der Gegensatz ist unüberwindlich. Wir haben heute nur noch die Polytheismen zurückgebliebener Völker vor uns. Nur hin und wieder gibt es paradoxe Leute, die auch bei uns meinen, der Polytheismus sei gar nicht so übel. Er entspräche der Wirklichkeit, die mehr den Anschein habe, als ob vielfache göttliche Mächte miteinander stritten. Die Hellenisten sind der Meinung, aller Polytheismus sei tolerant. Er erbaue schließlich sogar dem unbekannten Gott einen Altar. Andere finden es blendend, die Geister einzelner Sonnensysteme zu denken. Ja, es gibt sogar kuriose Leute, die im Ernst glauben, der altgermanische Polytheismus könne wieder aufgewärmt werden. Sie rufen: „Zurück zu Wotan!“ und fordern die Edda als Erbauungsbuch

in den Schulen. Dahin gehören auch ein wenig die Wagner-schwärmer in der vorparzivalischen Zeit. Viele dieser Theorien haben für ihre Apostel wenigstens den Vorzug, daß andere Leute sich darüber ärgern. Alledem gegenüber ist klar festzustellen: Der Vorzug des Monotheismus besteht nicht darin, daß es nur einen Gott gibt, sondern er liegt in der Allgewalt des schlechthin nur einen Willens. Der Polytheismus bedeutet eine religiös geschwächte Stellung, weil er die Relativierung des göttlichen Willens ist. Unzweifelhaft fromme Menschen polytheistischer Völker, wie zum Beispiel Äschylos, strebten durchaus nach Einheit. Das Zerteilen des göttlichen Willens ist unfrohm, denn es bindet Gott an die Naturkräfte. Die Gottheiten der Polytheismen sind naturalisiert. Die Gottesmacht wird erkauft durch die Naturmacht, die demnach also mehr Macht ist als das Geistige. Darum muß der schärfste Gegensatz gegen jeden Polytheismus durchgeführt werden.

Viel aktueller indessen ist der Unterschied von den Universalreligionen, die monistischen und pantheistischen Charakter tragen. Haben wir im Judentum die Linie, die aus dem Polytheismus zum ethischen Willensbegriff führt, so haben wir eine zweite, gleichfalls über den Polytheismus hinausführende Linie in den großen Formen des religiösen Pantheismus. Dieser wird am gewaltigsten repräsentiert im Brahmanismus. Im übrigen zeigen sich ähnliche Wege an verschiedenen Punkten der Geschichte. Auch Hellas kannte extrem pantheistische Versuche wie die der Eleaten.

Das Charakteristische des Pantheismus ist dieses: Die Gottheit ist das unbedingte Eine, dem gegenüber jedes Einzelne Schein und Täuschung bedeutet. Wir sind in Wahrheit ewig eins mit dem ewig Unbeweglichen. Der eigentlich religiöse Vorgang des Pantheismus ist eben dieses Einswerden im Fallenlassen der menschlichen Sonderansprüche. Die Ichheit wird hingeopfert im allein realen göttlichen Sein, dem Allsein überhaupt. Einen asketischen Zug empfängt diese Hinopferung an das Allwesen im

Buddhismus. Hier heißt es: Ichheit ist Sünde und mit ihr jede natürliche Lebenslust, jedes individuelle Sonderbewußtsein. Der Mensch gelangt zur Ruhe und Seligkeit durch den von jeder Ichsucht entledigten Willen. Hier besteht eine völlige Anullierung des Polytheismus, aber das Ideal, das daraus entspringt, ist nicht die Gewinnung eines gottgewirkten aktiven Lebens, sondern gerade die Opferung des Eigenlebens an das Unbedingte. Darin steckt, wo es echt ist, eine große religiöse Gewalt, nur eine ganz andere als die des Juden- und Christentums.

Wollen wir uns diese Dinge näher vorstellen, so werden wir wieder an die Begriffe des Willens und Wesens gewiesen. Wenn einmal die Wege aus dem Polytheismus herausführen, so stellt sich eine doppelte Möglichkeit dar: einmal die, das Willenswesen herauszuheben und in ihm den eigentlichen Wesenskern aufzusuchen, wo dann dem göttlichen Willen ein ethisches Ziel gesetzt wird. Aber es kann auch auf andere Weise verfahren werden, nämlich so, daß nicht die Willensnatur, sondern die Verwobenheit des göttlichen Wesens mit dem Sachlichen des Seins das Entscheidende wird. An Stelle des Willens tritt das Sein, das, da es das göttliche ist, nirgends Einschränkungen erfahren und als Gedanke kein Problem mehr bieten kann. Es ist klar, daß dieses absolute Sein dann vor allem auch die Sonderheiten verschlingen muß, die in unserem Sondersein liegen; denn diese bedeuten doch etwas, das zwar in Gott, aber doch auch wieder außer ihm wäre. So ergibt sich der Gedanke der Verschlingung des Ich und damit die Verschlingung der Zwecke des Ich, auch der ethischen. Das Ziel wird keine sich in Gott festigende, sondern eine sich in ihm auflösende Persönlichkeit. Hier liegt das ungeheure Pathos des Buddhismus: Die höchste Leistung ist nicht die Gewinnung, sondern der Verlust der Seele! Jede eigene Kraftentfaltung, auch die des Größten, hat zu schweigen. Eine Religion aber, in der nur dieses selige Untergehen bleibt, ist ihrem Wesen nach pessimistisch, denn sie verschlingt ja das Sondersein nicht nur nach der

Seite der Sünde hin, sondern überhaupt nach jeder Seite hin. An diesem Denken zerschellt auch das höchste Streben nach Persönlichkeit als Wahn. Hier wird der Gegensatz zur christlichen Welt radikal.

Die Entscheidung zwischen beiden Stellungen ist keine wissenschaftliche. Beide werden durch logische Schwierigkeiten gedrückt. Für den prophetisch-christlichen Gottesbegriff lautet das Problem: Wie ist die göttliche Allmacht vereinbar mit der Zwecksetzung und Existenz selbsttätiger Wesen? In den schroff monistischen Systemen bleibt es dagegen unbegreiflich, wie es überhaupt zur Entstehung jener Scheinwelt kommen konnte, da doch nichts existieren soll als dieses zeit- und raumlose Sein. Selbst der Vorgang, in dem die Seele die Willenslösung vollzieht, ist ja etwas Einzelnes und daher zum Schein gehörend! Die Entscheidung hier wie dort kann also nur eine persönliche, unmittelbar praktische sein. Da, wo wir innerlich radikaler ergriffen werden, wo für unser Gefühl die größere religiöse Ehrfurcht liegt, dort wird auch unsere Entscheidung liegen. Und hier ist nun unsere Stellung diese: Bei aller Ehrfurcht vor den starken östlichen Religionsstimmungen liegt doch die die Menschheit regenerierende Kraft im Christentum.

Vielleicht hat es für viele den Anschein, als lägen diese östlichen Stimmungen uns überhaupt fern. Aber der Buddhismus sendet seine Missionare zu uns. In London und Amerika gibt es schon kleine buddhistische Gemeinden. Bedeutsamer freilich ist, daß sich derselbe Religionsgegensatz, als aus uns selbst hervorgehend, in unserer eigenen Mitte findet. Wir haben philosophische Systeme, die nach der Seite der Willensreligion gehen, wie das Kantsche und Fichtesche Denken, daneben aber auch andere, die, wie Spinoza, auf die Seite der Religionen des Seins fallen. Einen Versöhnungsversuch strebte unter anderem Schelling an. Er stellte in seiner späteren Periode einen völlig pantheistisch zu verstehenden Gott hin, der aber aus sich selbst den Willensgott gebiert und durch den Welt-

prozeß die Seelen zu sich zurückführt, das heißt zurück in das unendliche, prädikatlose Sein. Auch Hartmann und Drews sind in ihrem Kampf gegen das Christentum von hier aus zu verstehen. Beide bedeuten eine eigene Vereinigung von pantheistischem Seinscharakter mit einem teleologisch die Welt auf sich richtenden Willen, der zum endlichen Untergang alles Einzelnen führt. Alle diese Entscheidungen beruhen auf der enormen Differenz des Lebensgefühls. Für Spinoza gab den Ausschlag seine eigene mystische Auslöschungsfähigkeit, für Kant seine eigene persönlich-ethische Willensnatur. Bei den Trägern aller Kombinationen aber gilt in Wahrheit der Pantheismus, innerhalb dessen die Willensnatur nur ein Intermezzo bedeutet. —

Wir kommen nun zur Zusammenfassung der einzelnen aus der Bibel hervortretenden Züge unseres Gottesgedankens. Für diese Formulierung bietet sich das Wort Theismus dar. Es bedeutet ursprünglich, ebenso wie Deismus, einen vernünftigen Gottesglauben. Später in der Kantschen Periode wird es im Gegensatz zum Pantheismus gebraucht, um das spezifische Wesen des christlichen Gottesbegriffs zu bezeichnen. Es wird zum Stichwort dafür, daß hier nicht ohne weiteres das Weltwesen mit Gott identifiziert ist, sondern daß Gott als Wille vorgestellt erscheint, der sich, jede Willkür ausschließend, selbst seine Zwecksetzung gibt. Mit anderen Worten: es bedeutet die personhafte Auffassung Gottes, daher schließt sich denn auch hier der Streit um die Persönlichkeit Gottes an. Das letztere Wort ist gefährlich und wird, um der Versuchung auszuweichen, besser durch Personhaftigkeit ersetzt. Es ist immer festzuhalten, daß es sich ja bei Gott um den absoluten Willen handelt. Jeder menschliche Wille hat ein Motiv, das ihn in Bewegung setzt. Gott gegenüber aber ist von Motiven gar nicht zu reden; denn was gibt es außerhalb des absoluten Willens, das ihn in Bewegung setzen könnte? Machen wir mit dem absoluten Willen Ernst, so machen wir auch Ernst mit dem schlechthin irrationalen Willen.

Denn, wenn wir sagen: das Wesen ist eine Selbstsetzung des göttlichen Willens, so bedeutet dies doch nur ein Zusammensprechen. Wenn Gott sich aus sich heraus ein Ziel setzt, so tut er dies nicht, weil er müßte, sondern er setzt es sich ohne jeden Grund, oder seine Gründe gelten doch nur, weil er sie setzte. Wie der Wille Gottes zu ihnen kommt, das ergründet kein Denken, da ist Gott ganz unfassbar, niederwerfend, demütigend, nicht zu messen. All unsere Wissenschaft begreift nur das Herleitbare, hier aber ist nichts herzuleiten. Dann aber heißt die Konsequenz auch: es gibt für Gott keine Verpflichtung, die einzuhalten wäre. Es gibt für ihn kein sittliches Gesetz, das er zu befolgen hätte, ein solches gilt nur für die endliche Kreatur. Bei Gott haben wir nur den Untergrund im Irrationalen.

Dieser irrationale Gedanke ist nun der Sinn des Theismus. Er wird häufig trivialisiert zur vernunftnotwendigen Gotteserkenntnis mit den Begriffen einer Schöpfung aus Liebe, einer vorsehungsgemäßen Weltlenkung, einer Offenbarung seiner selbst, endlich wohl gar mit einer Unsterblichkeit, die, wie alles übrige, aus dem Gedanken abgeleitet wird, daß Gott verbunden sei, das Liebesgesetz zu befolgen. In diesen Gedanken, wenn sie rational vorgetragen werden, liegt eine ungeheure Verblassung. Dennoch erscheint vielen der Gottesbegriff nur auf diese Weise zugänglich. Wer aber in die Tiefen dringt, empfindet anders. Welch ein Unbegriff ist ein absoluter Wille, der zugleich unter dem Gesetz der Liebe steht und anderer Wesen bedarf! Wie sich selbst aufhebend, ist eine an das Liebesgesetz gebundene göttliche Liebe, gleich als wäre die Liebe vor Gott gewesen und Gott also verbunden, sie zu halten. Nein, der Theismus ist nur durch die Grundlosigkeit des göttlichen Willens zu verstehen.

An diesem Punkt liegt auch seine entscheidende Überlegenheit über den Pantheismus. Diese Überlegenheit besteht darin, daß der Gedanke des irrationalen Willens das Ungeheure, das Mysteriöse, das Erschreckende am Gottesgedanken zum Bewußtsein bringt. Der Theismus

greift damit ein Problem auf, das der Pantheismus noch gar nicht kennt, wenn er das Sein einfach hinnimmt, ohne zu fragen, wodurch es existiert. Hier gräbt der Theismus ungleich tiefer. Ein bekannter französischer Mathematiker urteilt: Das Grundproblem alles Denkens ist die Frage, weshalb überhaupt etwas existiert. Auf diese Frage aber antwortet nur die Beziehung auf den grundlosen Willen. Das Wirkliche in seinem innersten Wesen ist irrational, und darum ist jeder Theismus ohne Irrationalismus platt. Descartes und Augustin brachten diesen Punkt entscheidend zur Geltung.

Die christliche Geschichte zeigt gegenüber diesem Problem extreme Schwankungen. Bald treffen wir einseitig den Willensbegriff herausgearbeitet, bald tritt der Wesensgedanke ohne den Willen auf. Calvin lehrt: Und wenn Gott einen Menschen zum Idioten macht, so ist er dafür nicht zur Rechenschaft zu ziehen! Wir sind, wie wir sind: die Welt ist hinzunehmen in tiefster Demut. Gott hat sie geschaffen, er hätte es ebensogut unterlassen können, wenn es ihm beliebt. Wir sind auf den Mund geschlagen und auf den Verstand geschlagen und haben alles hinzunehmen. Und wären wir zur ewigen Verdammnis bestimmt, so würden wir eben eine Illustration seines Zornes sein, wie wir sonst eine Illustration seiner Gnade sind. — Hier ist die Spitze des Irrationalismus, die von allen Problemen der Theologie befreit. Auf der anderen Seite findet sich in der ganzen christlichen Geschichte auch immer wieder die Hineinziehung Gottes in die Welt. Beide Begriffe, der Gedanke des Willens und der Gedanke des Wesens, sind zusammenzuziehen, und dies geschieht am besten im Gottesbegriff der Freiheit oder des Geistes.

Mit diesem Begriff ist nicht etwa ein die menschliche Freiheit einschließender gemeint, sondern diese Freiheit gilt Gott selbst, und alle Freiheit der Kreaturen ist seiner göttlichen Freiheit nur nachgebildet. Der Schöpfungsbegriff hängt am Gottesbegriff der Freiheit. Schöpfung bedeutet: reine, freie Setzung des göttlichen Willens. Gott

ist Tat, lebendige, schaffende Tat! In demselben Maße aber, in dem er der Kreatur die Aufgabe der Anteilnahme an seinem Wesen stellt, heißt das dann auch für die Kreatur Anteil an der Freiheit. Da aber die Schranke der Kreatur die Sinnlichkeit ist, so bedeutet Freiheit, soweit die Kreatur an ihr beteiligt ist, Freiheit von der Sinnlichkeit. Das heißt so viel als: die Kreatur ist nicht frei, sondern sie wird frei gemacht. Der Mensch gelangt zur Einbeziehung in die göttliche Schaffenskraft nur als ein neues, das heißt ein wiedergeborenes Wesen.

Eine andere Terminologie bringt hier den Gottesbegriff des Geistes. Sie wird im Johannesevangelium und häufig von den Hegelianern gebraucht. Gemeint ist mit diesem Begriff nicht das immaterielle Wesen Gottes. Er bedeutet nicht, daß man Gott weder sieht noch tastet — man kann dies in gewissem Sinne behaupten; denn er ist überall, und Wirklichkeit heißt sein Leben. Gemeint ist vielmehr die produktive Kraft. Der Unterschied von der vorigen Nuance besteht nur darin, daß im Gottesbegriff der Freiheit mehr der Wille betont wird, während die Hegelsche Terminologie mehr den Inbegriff der geistigen Werte hervorhebt. Auf die Frage nach der Herkunft dieser Werte antwortet wieder der Willensgedanke. Der Geist ist niemals zu verstehen als etwas, das einfach da ist, sondern immer nur auf dem Hintergrund der Willensstat. Denn die Lehre vom Geist bedeutet für den Menschen die Lehre vom Werdensollenden, die Lehre von dem, was erst zu gewinnen ist, um dann, vermöge seiner, die Natur zu gestalten. Der Geist setzt also sowohl den freien Willen, durch den er sich selbst hervorbringt, wie die Natur voraus. Andernfalls wäre der Spott berechtigt, daß der christliche Gott eine Art Gespenst sei, das dann aber doch eine materielle Welt habe.

Wir kommen nunmehr zu der Frage, inwiefern wir in dem so geschilderten Gottesbegriff nicht nur einen der möglichen Gottesbegriffe, sondern den von uns anzuerkennenden sehen. Es handelt sich also um das Ganze der christlichen Glaubensstellung. Die Entscheidung ist eine

rein religiöse. Ebenso, wie man die Entscheidung darüber, ob in Raffael oder Rembrandt die Kunst höher verwirklicht ist, nur von der subjektiven Empfindung aus treffen kann, so auch hier. Wer anders urteilt wie wir, auf den kann man höchstens durch starke, Gemüt und Phantasie bewegende Eindrücke wirken, niemals aber kann man ihm das Gegenteil von seiner Entscheidung beweisen. Darum bedeutet diese Subjektivität durchaus noch nicht Willkür, sondern wir glauben an eine innere Notwendigkeit, die aber allerdings nur subjektiv gefühlt werden kann. Und so fragen wir uns denn: Wo wird am tiefsten an die Wurzeln unseres Wesens herabgeleuchtet? Nehmen wir einmal ganz schlicht den letzten Wunsch aller religiösen Sehnsucht: loszukommen von sich selbst, Erhöhung zu finden über das eigene Ich hinaus. Wo kann dieses Suchen zur Ruhe kommen? Wir antworten: in demjenigen Gottesbegriff, der uns Gott als real an uns herandringende Kraft zeigt, die sich mit uns zu einem wahrhaft lebendigen höheren Leben verbindet. Wer anders empfindet, wer im bloßen Untergang im göttlichen All die Erlösung sieht, der wird freilich auch alle Sorgen und Schmerzen los und ist nicht zu widerlegen, außer vielleicht durch Klarmachung dessen, was wirklich Erfüllung der religiösen Sehnsucht bedeutet. Unserer Entscheidung nach kann es nicht zweifelhaft sein, daß sich der spezifisch religiös Urteilende für den lebendigen Gott entscheiden muß, der Leben schafft, nicht nur als ewig sich gleichbleibendes All, sondern als immer höhere Auswirkung seiner selbst, und der den Menschen reinigt, erhebt und ihn der Ewigkeit theilhaftig macht. In anderer Weise aber als in dieser kann das niemand begründen. —

Es fragt sich jetzt weiter: Wie verhält sich dieser Standpunkt zum Reiche des objektiven Wissens? Das Religiöse stammt zwar aus der Religion und nicht aus der objektiven Wissenschaft; dennoch erhalten wir von der letzteren gewisse Hinweise, die für den Glauben bedeutsam sind. Es ist vielfach unter uns die Meinung verbreitet, daß sich ein radikal pantheistischer Gottesgedanke besser in

unser wissenschaftliches Weltbild einfügen lasse als der christliche Gottesgedanke. Nun aber gibt es einmal kein Ganzes des Wissens und keine völlige Einheitlichkeit, andererseits bleibt für alles Wissen immer die Frage offen, warum überhaupt etwas ist. Damit steht auch die Wissenschaft zuletzt vor dem Irrationalen. Wer daher den Gottesbegriff des Irrationalen zum Bestandteil seiner Weltanschauung macht, kann nicht auf ganz unlösbare Schwierigkeiten stoßen.

Dennoch wogt gerade an diesem Punkt der erbitterteste Streit. Es sind vor allem vier Einwände, die gegen den christlichen Gottesbegriff erhoben werden. Erstens: daß die personhafte Auffassung Gott verendliche und anthropomorph mache; zweitens: daß sie einen Dualismus enthalte — nämlich Gott als zwecksetzenden Willen, und eine Welt, an der er sich realisiert; drittens: daß der Zweckgedanke in sich die innere Unmöglichkeit jeder teleologischen Anschauung enthalte; viertens: daß dieser Gottesbegriff mit der Freiheit operiere als einer grundlosen Setzung ohne Möglichkeit der Herleitung.

Zum ersten Einwand sei zugegeben, daß allerdings in der personhaften Fassung Gottes ein Anthropomorphismus liegt. Die Frage ist nur, ob dies nicht unumgänglich sein wird. Eine Umfassung des Vielen und Wechselnden in einer Einheit kennen wir nur vom Menschen her, und so bleibt uns schlechterdings keine andere Analogie. Es kann sich nur noch darum handeln, von welchem Punkt des menschlichen Lebens wir diese Analogie nehmen. Man kann, wie Aristoteles, vom Denken herkommen. Hier erscheint Gott in letzter Linie als der Begriff, der sich selbst denkt, der Actus purus, der reinste Geist. Auf die Frage: Wo kommt der Stoff her? antwortet Aristoteles: aus dem Reich des abstrakt Möglichen, das von Gott, als dem sich selbst denkenden Begriff geformt wird. Das ist nun aber auch ungeheuerster Anthropomorphismus und im höchsten Maße Verendlichung Gottes. Ein Gesetz, das von niemand gedacht wird, wäre Unsinn, und zweitens braucht

man einen Stoff, auf den es angewandt wird. Eine andere Analogie greift zur Phantasie als dem zweiten großen Vermögen, mittels dessen der Mensch die Einheit zu bewirken sucht. Gott wird zur ungeheuren Weltphantasie, die alles aus sich hervorbringt und mit ihrem Leben durchdringt. Wie aber soll man diesen großen Weltdichter denken, der den Stoff schlechthin aus sich selbst erzeugt? Unsere Vorstellung ist tausendfach an Gegebenes gebunden. Die dichtende Phantasie stellt ihr Werk aus sich heraus: das Kunstwerk ist vom Dichter unterschieden. Mit dieser Unterschiedenheit aber von Schöpfer und Werk stehen wir wieder vor dem Anthropomorphen. Noch andere suchen die Analogie im Begriff des Lebens selbst, in jenem dunklen Prinzip des Unbegreiflichen. Die Welt ist der ewige Lebensprozeß Gottes, dies kann man unendlich oft hören. Der Analogie aber entrinnt man auch hiermit nicht, höchstens daß man zur Ähnlichkeit mit dem Menschen auch noch die mit Tier und Pflanze bekommt. Und dann: Was ist denn eigentlich dieses Leben? Immer doch nur die Ergreifung eines schon vorhandenen Stoffes und sein Hineinziehen in ein geheimnisvolles Prinzip, das ein organisierendes Prinzip ist, aber gebunden an etwas Zuvereinheitlichen-des. Dazu kommt, daß bei dieser Stellung stets an ein Vorwärtstreben des Lebens gedacht wird, also an einen Zweck der Fortpflanzung, was nicht zu denken ist ohne Reibung mit anderen Leben. Hier ist schon nicht mehr nur Anthropomorphismus. Zu einer noch unbestimmteren Analogie greift endlich Eduard von Hartmann. Er sagt: Unser bewußtes Leben ist an die Endlichkeit gebunden, aber dieses bewußte Leben taucht erst aus dem Unterbewußten auf. Gott ist eben das Unbewußte! Nun aber kennen wir dieses Unbewußte nicht, daher bleibt seine Übertragung eine hypothetische. Zudem muß bei dieser Übertragung auf Gott der Schritt getan werden, daß Gott zwar das Unbewußte ist, aber doch durch irgendeine Wendung bewußt wird. Der Weltprozeß ist dann die Rückkehr Gottes ins Unbewußte. Damit aber stecken wir erst recht im Anthro-

pomorphismus. Das Auftauchen des bewußten Lebens und das Untertauchenwollen in einem Größeren als dieses weist auf die menschliche Analogie. Also Analogie nicht nur im christlichen Gottesbegriff! Nur daß dieser letztere von seiner eigenen Analogie ausgeht, nämlich von der sittlichen Freiheit. Und zu dieser Analogie haben wir ein volles Recht, denn wir knüpfen an das an, was den Menschen am stärksten mit dem Übermenschlichen verbindet. Wir ergreifen diejenige Analogie, die am meisten der Vergöttlichung fähig ist, wo der Mensch das bloße Dasein sprengt und die Hingabe an in sich gültige Werte vollzieht.

Gott ist uns also personhafter, handelnder Wille. Damit wird nun freilich nicht der Zusammenstoß mit der Forderung der Unendlichkeit vermieden. Wir werden durch unsere Analogie in Spannungen innerhalb des göttlichen Lebens geführt. Widerspruch und Spannungen aber bedeuten das Wesen des Endlichen. Das Problem, das sich uns darbietet, muß demnach heißen: Ist es richtig, daß die Unendlichkeit das Maß sei, um den Gottesbegriff zu messen? Wäre sie das Maß, so ist nicht zu leugnen, daß jeder Gottesbegriff, der Spannungen anerkennt, unhaltbar ist. Aber dies ist rundweg zu bestreiten. Der Unendlichkeitsbegriff bedeutet hier nichts anderes als die absolute Prädikatlosigkeit. Wenn wir alles fortdenken, was Spannung und Einschränkung bedeutet, wie die Unterscheidung von Gut und Böse, Wille und Wesen, so haben wir eben den Begriff einer gegenstandslosen Gottheit, der schlecht-hin prädikatlos ist. Wir mögen aussagen, was wir wollen, sogar die bloße Aussage der Existenz bedeutete schon Verendlichkeit! Denn existieren heißt aufzunehmen sein durch einen Verstand; das aber wäre bereits ein Gegensatz! Man hat den Begriff des Überseins aufgestellt, das heißt eines Seins, das kein Sein ist. Die Gnostiker und Neuplatoniker sprechen von dem großen Letzten, über das man nur schweigen kann. Aber Schweigen hat nur Sinn, wenn man von etwas schweigt, denn sonst drehen wir uns im Kreise des Nichts. Gott aber ist die höchste Realität. Als solche

trägt er auch alle Spannungen in sich. Diese Spannungen sind doch eben da! Das Obige ist ein völlig falsches Ideal.

Etwas ganz anderes bedeutet nun aber die Unendlichkeit in Zeit und Raum. Sie hat mit dem Gottesbegriff gar nichts zu tun, sondern hängt an unserer Endlichkeit. Sie hängt an der Gegebenheit der Erfahrung einer räumlichen und zeitlichen Welt und trägt antinomische Natur in sich. Diese räumliche und zeitliche Welt geht nach vorwärts und rückwärts ins Unendliche über, aber dies Unendliche entsteht nur durch Punkte und Grenzen, von denen aus weiterzuzählen ist.

Eine dritte Stellung behauptet mit Spinoza: die Unendlichkeit besteht in der absoluten Notwendigkeit. Der Charakter der Weltsubstanz ist: notwendig in allem zu sein, wobei dann nur die Frage nach ihrer eigenen Notwendigkeit bleibt. Die Weltsubstanz selbst ist nur Tatsache. Wenn man sagt: Gott ist seine eigene Ursache, so heißt das eben irrationale Setzung durch eigenen Willen. Ebenso bleibt unbestreitbar, daß es Neues gibt, Hervorbringungen von Unberechenbarem und Schöpferischem, was nicht zu verstehen ist als notwendige Folge des Weltganzen.

So ergibt sich denn, daß die Unendlichkeit nicht das Organ sein kann, womit man den Gottesbegriff zu erfassen hat. Auf jeden Fall ist scharf zu unterscheiden zwischen einer religiösen und einer mathematisch-philosophischen Unendlichkeit. Die erstere bedeutet Übermenschlichkeit, vollkommenes Versagen der Maße, Schöpferkraft, Heiligkeit. Diese Unendlichkeit mag gelten, nirgends aber die philosophische, die Spannungslosigkeit bedeutet, oder die mathematische, die Raum und Zeit betrifft. Der Punkt ist ungeheuer wichtig. Wir sind hilflos, wenn wir unseren Unendlichkeitsbegriff der Mathematik oder Philosophie entnehmen. Nahezukommen ist dem Gegenstand hier nur durch Rückschluß. Der Begriff des Mikrokosmos ist zugrunde zu legen, ein Mikrokosmos, in dem sich der göttliche Makrokosmos spiegelt, wenn auch nur in einem der

elementarsten Punkte. Es ist der Leibnizsche Gedanke. Wie der Mikrokosmos die Konkretion des Göttlichen ist, so kann das Göttliche nur durch Rückschluß gefaßt werden. Diese großen Fragen gehen durch den Streit der Jahrhunderte. Die Neuplatoniker warfen den Christen vor: Ihr verfehlt euch gegen die Unendlichkeit! Die Christen wehren sich, indem sie zeigen, daß die völlige Spannungslosigkeit streng durchgeführt zum Sein führt, das kein Sein mehr ist. Spannungen, die im Mikrokosmos sind, müssen aus dem Makrokosmos stammen. Das spezifisch Christliche ist dann, die Analogie der sittlichen Freiheit hinzuzunehmen und von dieser Seite her den Gottesbegriff zu durchleuchten. —

Ein zweiter großer Einwurf ist das Monismusproblem, das heutzutage die Spatzen von den Dächern pfeifen, und oft wirklich nicht mehr als Spatzen! Der Dualismus des christlichen Gottesgedankens, so wird hier behauptet, sei unstatthaft, denn Dualismus sei unreligiös, und kein anständiger Mensch dürfte sich darauf einlassen. Auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus könne nur vollkommene Einheit herrschen. Die Religion verlange die Substanzeinheit von göttlichem und menschlichem Geist, wie die Wissenschaft die einheitliche Betrachtung der Dinge nach dem Prinzip der Notwendigkeit eines allumfassenden Gesetzes verlange. Diese beiden Triebe will nun der Pantheismus befriedigen, und von hier aus kommt die stärkste moderne Opposition gegen das Christentum. Ihre Energie beruht in der Verbindung zweier Motive. In Wahrheit sind nun aber diese beiden Motive grundverschieden, und ihre Verkoppelung ist ganz sinnlos. Der religiöse Pantheismus tritt in einer ganz anderen Weise in Erscheinung als der wissenschaftliche. Denn alle Religion, mag sie sein, wie sie wolle, ist ihrem Wesen nach dualistisch. Es handelt sich in der Religion stets um den Zustand der Unseligkeit der auf sich selbst stehenden Seele, um die Erkenntnis, daß es etwas Höheres gibt, und um die Seligkeit, die zu gewinnen ist durch die Hingabe an dieses Höhere. Dieser dualistische

Ausgangspunkt fehlt nur auf sehr niedrigen Religionsstufen, wo zum Beispiel Gott noch als begrenzt empfunden wird und daher der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem noch nicht empfunden wird. Dennoch wird selbst in diesen niedrigen Religionsformen eine Erhebung zum Höheren angestrebt, und also ist der Dualismus schon da. Es fragt sich nur, an welchem Punkt er liegt. Im Theismus haben wir den Willensgegensatz, das heißt den übermenschlichen Willen, der den endlichen zur unbedingten Hingabe auffordert. Es handelt sich doch zuletzt um ein Zusammenkommen, der Dualismus bildet nur den Ausgangspunkt. Seine Überwindung ist die Erhöhung des teils sich sehnenenden, teils sich auf sich selbst stellenden Willens. Sie vollzieht sich durch Umkehr und Hingabe, wo der menschliche Wille nicht untergeht, sondern in den göttlichen Willen eingestellt wird. Im Pantheismus haben wir im Ausgangspunkt den Dualismus ebenso stark. Hier handelt es sich um ein sich selbst noch nicht kennendes Teilsein einerseits und um das Allsein andererseits. Der Dualismus hat seine Wurzel hier in der falschen Selbsteinschätzung des einzelnen, der meint, er wäre etwas, während doch nur das Ganze ist. Dieser Gegensatz des einzelnen zum All wird überwunden nicht durch Umkehr, sondern durch Denken. Unser Wille haftet am Wahn des Einzelseins. Sobald wir erkennen, daß wir kein Sondersein sind, fällt auch der Wille und reißt der Schleier des Wahns. Dies ist, was Richard Wagner mit dem Wort „Wahnfried“ ausdrücken will: „Hier, wo mein Wähnen Frieden fand —.“ Der Ausgang ist also auch im Pantheismus ein schmerzlich und tief empfundener Dualismus, nur daß er, anders wie im Christentum, seinen Grund im intellektuellen Wahn hat. Es ist der Dualismus von Schein und Wirklichkeit, der überwunden wird durch den Untergang im Ganzen. Das Urrätsel bleibt, wie es überhaupt zu diesem Schein kommen konnte. So führt der Pantheismus den Menschen, um ihn aufzulösen, in der schroffsten Weise durch den Dualismus. Während der Theismus im Grunde optimistisch ist, weil

er die Erhöhung des endlichen Willens und nicht nur seine Vernichtung für möglich hält, ist der Pantheismus tief pessimistisch. Alles, alles ist nur Wahn, bestimmt, sich in seiner Wahnhaftigkeit zu erkennen, um den Verlust des Ich, nicht seine Erhöhung zu erreichen. Die Entwicklung Richard Wagners, die übrigens nicht besonders tief und wertvoll einzuschätzen ist, zeigt das Beispiel der pantheistischen Erlösung im „Ring“ und die christliche Erlösung durch Aufnahme in den göttlichen Willen im „Parzival“. Also von einem unbedingten Monismus zu sprechen, hat hier keinen Sinn, es gilt nur den Punkt zu finden, an dem der Dualismus sitzt, und den Unterschied seiner Überwindung klarzumachen. Auch das Irrationale setzen beide Stellungen voraus: die christlich-theistische ruht auf dem irrationalen göttlichen Willen, in der pantheistischen handelt es sich um das Irrationale der Spaltung von Sein und Schein. In bezug auf die Begreiflichkeit sind wir also hüben wie drüben ganz gleich gestellt, und man muß schon einen großen Ärger gegen das Christentum haben, um den Pantheismus begreiflicher zu finden.

Also sobald wir das rein Wissenschaftliche beiseite lassen, ist jeder religiöse Gedanke durch und durch dualistisch. Aber auch jeder ist durch und durch von der Sehnsucht nach der Wiederauflösung dieses Dualismus erfüllt, und in diesem Sinne sind wir schließlich alle Monisten. Wir fragen uns dabei nur: Sind wir realer, wirklicher Wille, der zur Einigung mit dem göttlichen Willen bestimmt ist, oder sind wir Schein und Nichts, dem bloßen Untergang geweiht?

Die Anhänger des Pantheismus sagen nun aber, daß ihre Stellung durch das Hinzukommen der wissenschaftlichen Methode verstärkt würde. Was aber bei dieser herauskommt, ist für die religiöse Welt sehr wenig bedeutend. In das Geheimnis, ob die Welt als göttliche Willenssetzung oder als Schein zu betrachten sei, leuchtet auch die glänzendste wissenschaftliche Methode nicht hinein. Die höchsten pantheistischen Systeme werden gerade von dem

wissenschaftlichen Apothekermanismus gar nichts wissen wollen. Mit der Botanisierbüchse macht man diese Dinge nicht, sondern mit jahrelanger Versenkung.

Wir wenden uns nun zunächst zu den feineren wissenschaftlichen Einwänden, die von den Grundlagen einer theoretischen Philosophie aus erhoben werden. Hier ist die erste Position, die wir antreffen, diese: aus dem Wesen des logischen Denkens ergibt sich die Notwendigkeit eines festen, lückenlosen Zusammenhanges der Erfahrungswelt. Von hier aus aber gelangen wir unbedingt zu einem allgemeinen monistischen Weltgesetz.

Zugegeben, dies sei wirklich die Forderung des logisch-wissenschaftlichen Denkens, so hätten wir eben doch mit dieser Einstellung nur die gesetzeswissenschaftliche Beurteilung vollzogen. Es blieben neben ihr eine ganze Reihe anderer Einstellungen möglich, zum Beispiel die Beurteilung nach sittlichen Geboten, die mit der ersten Beurteilung gar nichts zu tun hat. Es gibt weiter die künstlerische Einstellung, die die Wirklichkeit nach den Gesetzen der Erhabenheit und Schönheit betrachtet, und die genau so notwendig ist wie die wissenschaftliche Durchrationalisierung. Es gibt die teleologische Betrachtung, das heißt die Untersuchung der Wirklichkeit auf die in ihr realisierten Zwecke hin, eine Betrachtung, die auch nicht nur durch die bloße Verknüpfung des Gegebenen zu machen ist. Die Durchrationalisierung bedeutet also nur eine Beurteilung unter vielen, nämlich diejenige, die wir nach logischen Nötigungen vornehmen. Aber nach ebenso starken Nötigungen nimmt unser Geist auch andersartige Deutungen vor. Niemals haben wir mit der gesetzeswissenschaftlichen Betrachtung die Wirklichkeit völlig verstanden, sondern immer nur diejenigen ihrer Seiten, die sich der logischen Arbeit darbieten. Niemals werden wir zu dem Monismus eines allgemeinen Weltgesetzes kommen in dem Sinne, daß wir die gesamte Wirklichkeit unter ein Gesetz bringen. So sind wir denn durchaus an pluralistische Betrachtungen gewiesen, mag immerhin auch der Einheitsgedanke das

logische Ideal bleiben. Andere Ideale fordern uns auf, ins Innere des Alls zu blicken, und die Frage kann sich nur darum drehen, wie diese Vielheit der Deutungsprinzipien zu vereinen sei. Auf keinen Fall durch die Unterordnung dieser Vielheit unter das gesetzeswissenschaftliche Prinzip. Dafür, daß dieses die höchste der Betrachtungen sei, spricht kein einziger Grund. Es kann nicht die Rede davon sein, ein einheitliches Weltprinzip zum Gegenstand des religiösen Gefühls zu machen. Auch ist die Hervorhebung einer allgemeinen Vergesetzlichung durch das Allgesetz keineswegs etwas unbedingt aus dem logischen Ideal Folgendes. Wer sagt uns denn, daß es nicht wirkliche Durchbrechungen, daß es nicht an bestimmten Punkten durch Handeln in Freiheit doch Neues gibt? Es kann sich hier über diese Möglichkeiten nur um Andeutungen handeln, die lediglich eine Vorstellung von den Schwierigkeiten dieses Problems geben und zeigen sollen, daß uns von dieser Seite her der Monismus keineswegs aufgenötigt wird.

Eine Schwierigkeit für unsere Stellung liegt nur darin, daß der moderne Mensch eine gewisse Hellhörigkeit für die Dinge der Allheit hat. So ist es äußerst leicht, ihm beizubringen, diese Allheit sei das eigentlich religiös zu verehrende Objekt, aber sehr mühsam, ihm klarzumachen, daß dieses Allgesetz schließlich doch noch etwas ganz Unbegriffenes sei, und daß die anderen Einstellungen auch ihr Recht hätten. Man begegnet als Anknüpfungspunkt immer wieder nur Unklarheiten wie: „Dieses Allgesetz verehere ich, und das ist Gott.“ Aus diesem Grunde sind alle öffentlichen Diskussionen über diese Frage sehr unfruchtbar, trotz ihrer gegenwärtigen Beliebtheit.

Was eben gezeigt wurde, ist nun aber nur die feinere und darum seltenere Form des Monismus. Die gröbere ist die dogmatisch-metaphysische Form. Diese letztere Position sagt: Wir verlassen uns nur auf unsere Sinne und auf unsere Messungen der sinnlichen Wirklichkeit. Wir haben die Einheit der Substanz und die Einheit der Gesetze. Wir

haben eine Summe unzähliger Energieelemente, und wir haben das gegenseitige Verhalten dieser Energieelemente untereinander. So steht vor uns ein einfacher und imponierender Gedanke. Was wollen wir mehr? Wir haben alles begriffen und alles erklärt. — Die Anhänger dieser Stellung versichern, daß ihre Erkenntnis sehr erhebend sei; denn das eigene Leben so ins Ganze gefaßt zu sehen, gewähre eine religiöse Befriedigung. Auch dieser Anschauung ist sehr schwer beizukommen, weil die Gedanken, mit denen man es vermöchte, ein tieferes Interesse voraussetzen, als hier vorhanden ist; denn diese Stellung beruht ganz einfach auf plattem, von jedem Geist verlassenen Denken.

An unserer Stelle ist nicht auf alle Punkte einzugehen. Das Hauptsächlichste bedeutet dieses: Wenn jene Gedanken zu Recht bestünden — wobei doch immer auch für diese Monisten der unbegreifliche Unterschied von Kraft und Stoff bliebe — und es gäbe nichts als kleinste Teilchen und die sie regelnden Bewegungsgesetze, so müßte unser Denken und Empfinden ja auch nichts sein als solche naturgesetzlichen Bewegungen. Dann aber gäbe es keine Möglichkeit, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Was ich hier rede, das rede ich, weil das Naturgesetz mich dazu nötigt! Haeckel meint freilich: Die Richtigkeit hängt am richtigen Funktionieren des Gehirns. Wie aber soll man auf dieser Basis zur Unterscheidung von richtigem und falschem Funktionieren kommen? Es ist einfach alles naturnotwendig, weiter nichts. Ein Helmholtz und ein beliebiger Idiot unterscheiden sich höchstens dadurch, daß die Leistungen des einen brauchbar sind und die des anderen nicht. Auch wenn man den Deckel des Gehirns abnehmen könnte, würde man das richtige Funktionieren nicht nachweisen können; denn zu dem Begriff „richtig“ müßte man ja Maßstäbe mitbringen. So gibt es also keinen Monismus, sondern immer nur den Dualismus zwischen Materie und Gültigkeit der Denkfähigkeit. Das Denkgesetz ist nie in ein Naturgesetz zu verwandeln. Das Gesetz des Richtigen und dasjenige

des tatsächlichen Verlaufs ist der Dualismus, der auch für dieses System bestehen bleibt. Und somit ist es mit der Herrlichkeit des Monismus aus. Die Herren, die ihn uns anpreisen, fassen nicht den Elementarunterschied, daß physikalische Gesetze etwas anderes sind als die Regeln, nach denen wir über die Fragen der Wahrheit entscheiden.

Wir sind somit verbunden, den Dualismus, den wir behaupten, richtig zu fassen. In seiner populären Form ist der Dualismus unmöglich, denn er arbeitet da mit einer Zweiheit räumlicher und zeitlicher Art: Gott ist hoch oben über der Welt, außerhalb ihrer und sich ihr entgegensetzend. Sie wird ihre Zeit dauern, und danach wird Gott eine neue machen. Dies ist der Dualismus der älteren Gläubigkeit. Demgegenüber meinen wir etwas, was weder räumlicher noch zeitlicher, sondern innerer Natur ist. Es kommt zum Ausdruck in dem frommen Gefühl: Wir sind in Gott; aber wir sind nicht unterschiedslos identisch mit ihm. Wieder tut sich das Irrationale vor uns auf: Jeder hat sein eigenes Leben in Gott, nicht neben Gott, sondern wirklich in ihm. Begrifflich ist das nicht faßbar. Wir können nur im Bilde sprechen. So wie unsere eigenen Gedanken in uns sind und doch in künstlerischem Schaffen gleichzeitig selbständig von uns dastehen, so sind wir: ein Teil des göttlichen Allebens, und doch von ihm unterschieden, wie eben das Kunstwerk vom Schöpfer! In unserer Erfahrung verträgt sich dieser Widerspruch sehr einfach: Wir empfinden die ganze Welt, alles das, worin wir drin stecken, als göttliches Allsein und doch uns selbst so sehr als Sondersein, so wenig als von Hause aus mit dem Göttlichen identisch, daß die Gewinnung der Einheit mit Gott erst zur Aufgabe werden muß. Nur im Bruch mit der Selbstheit vollzieht sich die Einheit, die kein Untergehen für den Menschen bedeutet, sondern ein Erhöhtwerden. Sobald sie vollzogen wurde, ist der Mensch nicht mehr trotzig wollend, sondern hingegeben an Gott, aber in der Weise, daß er Gottes Willen als den eigenen empfindet. Also nicht Einerleiheit — letzteres ist unerträglich.

lich —, sondern etwas anderes: Alle diese Buntheit des Seins ist ein Bestandteil des nicht zu messenden göttlichen Lebens, und es bedeutet das Urgeheimnis, daß endliche Dinge in jedem Moment ihres Daseins von und in Gott sind, identisch und geschieden zugleich, sein Willensgebilde, nicht er selbst. Zugrunde liegt der Gedanke des Panentheismus, im Gegensatz zum Pantheismus. Er besagt das Enthaltensein von allem und jedem in Gott, aber auch die Besonderheit von allem und jedem, die real überwunden wird, nicht durch die Erkenntnis der Welt als Schein, sondern durch Hingabe.

Wir kommen nunmehr zum dritten Einwurf gegen den personalistischen Gottesbegriff. Er betrifft den Zweckgedanken und macht geltend, daß darin unter allen Umständen eine Verendlichkeit Gottes liege. Der Zweckgedanke führt in die Analogie mit dem menschlich gebundenen, einem bestimmten Stoff gegenüberstehenden Willen, der erst in der Erreichung seines Zweckes auch sein eigenstes Wesen erreicht. Wie aber, fragt dieser Einwurf, wäre Gott zu denken als erst zu sich selbst kommend durch die Verwirklichung seiner Pläne? Wie kann das Absolute unvollständig sein, wie kann es an etwas arbeiten, das außer ihm liegt? In ihm ist alles notwendig. Wie mit dem Begriff der Kugel die sämtlichen Kugelercheinungen ohne weiteres gegeben sind, so muß sich auch alles zu Gott verhalten: Hier ist schlechthin nur Fertiges. Nach Spinoza zerbricht jede Veränderung Gottes Majestät. Weiter behauptet dieser Einwand: Wenn man nach den Zwecken Gottes frage, so würde meistens das Wohlergehen der Menschen oder die Befolgung seines Gesetzes genannt: immer und immer werde Gott als nur mit dieser widerborstigen Kreatur von Mensch beschäftigt gedacht. Schon Lessing behauptet, es sei eine elende Manier, Gott nach Zwecken zu deuten.

Treten wir nun an diesen Einwurf heran, so erheben sich zwei Fragen. Erstens: Kann man überhaupt von einer Einstellung Gottes auf Zwecke reden? Und zweitens: Kann

man diese Zwecke im Menschen sehen? Die Antwort auf die erste Frage ist diese: Ohne irgendwelchen Zweck ist der Gottesgedanke gar nicht zu denken. Gerade das, was im Religiösen das eigentlich Entscheidende bedeutet, würde sonst getötet. Das Erleben des Gottesgedankens ohne die dadurch zu gewinnende Seligkeit wäre ganz undenkbar. Daß wir ein höheres Leben ergreifen, daß ein Sinn sei in dem, was existiert, und daß wir im religiösen Erlebnis diesen Sinn bejahen, das ist überhaupt die Bedeutung des Ganzen! Gott ist nicht schlechthin als Notwendigkeit zu denken. Alle Versuche, die es anstreben, führen auf irgendeine Weise den Zweckgedanken doch wieder ein. Spinozas *Amor intellectualis* ist nichts anderes. Der Seligkeitsgedanke bedeutet nicht die Schwäche, sondern das Wesen des Religiösen. Die Frage kann überhaupt nur lauten, in was der Zweckgedanke zu suchen ist. Die Besonderheit der christlichen Auffassung erkennt die Erhöhung und Vergöttlichung der endlichen Kreatur als Zweck. Dies heißt aber noch lange nicht den Menschen und sein Wohl zum Zwecke Gottes zu machen. Es ist denkbar, wie unser Planet nur eine Mücke im All ist, daß der Mensch eine bloße Spielform wäre. Augustin nahm an, die Menschen seien ursprünglich gar nicht im Weltplan vorgesehen gewesen, sondern erst durch den Fall der Engel nötig geworden. Sie seien gewissermaßen das Züchtungsinstitut zum Ersatz der fehlenden Engel, wobei es dann natürlich ganz gleich ist, ob Millionen Menschen verloren gehen oder nicht. Der Mensch kann also in höchst verschiedener Weise als Zweck gedacht sein. Unzählige freilich sehen ganz naiv in ihrem eigenen Wohl den höchsten Zweck und werfen Gott den ganzen Bettel vor die Füße, sobald ihnen nicht gewährt wird, was sie wünschen. Wenn es ihnen selbst — bei den Schicksalen anderer denkt man ja meistens milder — so über jeden Sinn und Verstand schlecht geht, dann wollen sie überhaupt nicht mehr glauben. Häufig erscheint auch die gleiche Richtung, etwas weniger egoistisch, im Hinblick auf das allgemeine Weltelend. Wer selbst schwere

Schicksale erlebt hat, wird solchen Gedanken auch selten völlig entgehen können. Dennoch liegt ihnen ein großer Irrtum zugrunde. Wenn mit dem Zweckgedanken die Seligkeit des Menschen gemeint ist, so wird dabei überhaupt nicht an das sinnlich-natürliche Lebewesen gedacht, sondern an etwas, das erst werden soll. Die Seligkeit, die das Christentum meint, liegt nicht in einem noch so edel verstandenen Eudämonismus, sondern in etwas, das höher ist als das Sinnlich-Natürliche und seine an sich so berechtigten Bedürfnisse. Die Höhergeburt ist es, worauf es ankommt. Nicht der sinnliche, sondern der Geistesmensch ist es, der in Frage steht. Auf ihn allein kann sich der Weltzweck und die Selbstmitteilung Gottes beziehen, niemals auf den Menschen im Sinne des höheren Tieres, sondern auf den göttlichen Menschen, der erst geboren wird in Leid und Opfern, in Losreißung von der Natur und in Hingabe an das uns ergreifende göttliche Leben. Die Seligkeit dieses höheren Menschen aber ist etwas, was freudig strahlen kann auch inmitten der tiefsten Nacht und Sinnlosigkeit des Schicksals. Daher sprechen wir mit dieser Stellung nur bedingt, wenn wir die Seligkeit des Menschen als Zweck Gottes fassen. Es handelt sich um das Göttliche in uns, und dies ist etwas, dessen Geltung eine allgemeine und übermenschliche ist. Jede Kreatur, die wir denken könnten, müßte doch denselben Zweck haben, den, daß der göttliche Funke aus ihr herausgeschlagen würde. Wir haben also etwas gar nicht auf den Menschen allein Beschränktes, sondern ein uns mit allen denkbaren Geistern Verbindendes, wenn wir in der spezifisch theistischen Weise des Christentums sagen: Der Sinn und Zweck besteht in der Seligkeit der Kreatur. Das Ziel der Gotteinigkeits ist ein ganz allgemeines, gar nicht am Menschen haftendes Prinzip; nur daß wir diesen Zweck allein vom Menschen her kennen. Wir denken dabei überhaupt nicht an das eng und klein auf uns Beschränkte, sondern wir denken dabei nur insofern an uns, als wir der Durchbruch sein können zu Höherem als wir. In dieser Form aber kann der Zweck-

gedanke auch nicht entfernt eine Verendlichung Gottes bedeuten.

An dieser Stelle drängt sich uns aber noch eine weitere Frage auf. Diese Geistwerdung der Kreatur ist sicher der höchste Zweck des Göttlichen und des Weltprozesses; aber ist er darum auch der einzige? Es sind unter den Milliarden menschlicher Wesen Unzählige, die den Durchbruch aus dem Tier nie vollziehen und vielleicht auch gar nicht vollziehen können, weil sie durch geistige und körperliche Defekte, Einbettungen in menschenunwürdige Verhältnisse und dergleichen zu furchtbar niedergehalten werden. Auch die ganze untermenschliche Kreatur kommt hier in Frage. Millionen Vorstufen gehen der höheren Entwicklung voraus. Wir alle leben inmitten rein materieller, ja wie tot scheinender Körper. Ist die stille, verborgene Schönheit der Pflanze, sind die ihre bloße Kraft genießenden Lebewesen zu begreifen als Voraussetzung zur Geistwerdung der Kreatur? Wenn wir einmal an die Einsamkeit eines Alpenhochtals denken mit ihren unzähligen kleinsten, sich an die Felsen anklammernden Pflänzchen, deren Schönheit und Vollkommenheit nie von einem menschlichen Auge erblickt werden, dann kann uns wohl die Frage in ihrer ganzen Gewalt überkommen: Ist dies alles nur ein Umweg zum höchsten Zweck? Unzählige Unbegreiflichkeiten bleiben hier übrig. Vielleicht könnte man sagen: Dies sind Dinge, die uns nur der Augenschein zeigt; wir wissen gar nichts über ihre Seele. Und doch wäre es durchaus denkbar, daß diese ganze stille Schönheit die Leiber und Organe unsichtbarer Geister bildete, deren Bedeutung für diese Geister dieselbe wäre, wie die unserer Leiber für uns. Und diese uns unbekannten Geister ließen dann doch vielleicht den Gedanken zu, daß die ganze Naturhaftigkeit der Welt überhaupt einmal zum Verschwinden bestimmt wäre, wenn die Geistwerdung sich vollendet hätte. Für den, der an die letztere glaubt, liegt in der ganzen unpersönlichen Welt ein Ansporn zu ähnlichen Gedanken. Aber das Problem ließe sich auch in der Weise betrachten,

daß es neben dem höchsten noch eine Reihe untergeordneter Zwecke gäbe. Einer von ihnen wäre die Ausschüttung des Überschwangs der Kräfte in der untermenschlichen Kreatur, Selbstausschüttungen Gottes im Unterethischen, wo dann auch die Aufgaben natürlich gar keine ethischen mehr sein könnten. Auch die große, unendlich wichtige Funktion des Künstlerischen ist schwerlich nur im Geistig-Ethischen unterzubringen. Der Dichter holt aus der Natur eine Fülle von Leben heraus, das nur in seinem eigenen Singen und Klingen schön ist. Wir vermögen hier mit Sicherheit nichts zu sagen als dieses: Der Geisteszweck ist für uns das Entscheidende, mag es immerhin neben diesem zentralen auch noch andere Zwecke geben. Die letzte Einheit des Lebens wäre uns dann unbekannt, und wir dürften nur in Andacht auch vor dem Tieferen stehen, während wir uns selbst an das Höhere hingäben.

Und nun der letzte Einwurf! Er bedeutet sozusagen den Brennpunkt aller gegen den christlichen Theismus erhobenen Bedenken. Seine Herkunft bilden andersartige religiöse Positionen, die sich mit solchen wissenschaftlicher Art verbunden haben. Es ist daher oft sehr schwer, klarzumachen, daß es sich hier nicht um reine Wissenschaft, sondern um Kombinationen handelt. Der Punkt, auf den es ankommt, bezieht sich auf die mit dem Theismus ausgesprochene Freiheit. Sie bedeutet die vollkommene Unbegreiflichkeit und Grundlosigkeit des göttlichen Daseins. Gott ist durch seine eigene Freiheit. Darin liegt die Spitze des Gedankens; denn was für Gottes Dasein gilt, das gilt dann auch überhaupt für alles Geschehen. Wie das Ganze schaffende Kraft bedeutet, so auch das Einzelne. Die Freiheit Gottes kehrt in der Kreatur wieder. Dies bedeutet den Charakter des Neuen, nicht durch Voraufgegangenes Bedingten und spricht sich aus im Gedanken der Wiedergeburt. Sie ist schöpferische Tat, nicht Konsequenz der Umstände oder bloße Umformung. Wir haben also den Begriff der Schöpfung interpretiert durch den Begriff der Freiheit. Und dies ist es nun, worauf sich

entgegengesetzte Gefühle und wissenschaftliche Richtungen stürzen. Der ganzen pantheisierenden Frömmigkeit liegt der Gedanke der Freiheit fern. Sie will, anstatt sich irgendwelchen Unberechenbarkeiten auszusetzen, feste, geschlossene Übersichtlichkeit. Ihr Charakteristikum ist die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens, ein Gedanke, der seine Kehrseite im Opfer des Sonderseins hat. Hier bejaht oder verneint wieder nur das sich selbst getreue religiöse Gefühl.

Wir halten den Pantheismus für eine fast wie Angst vor dem Neuen berührende Zusammenziehung des Religiösen auf die Unwandelbarkeit. Demgegenüber schließt die Anerkennung der Freiheit Gottes auch die Anerkennung alles Realen in sich und bedeutet daher den unvergleichlich viel stärkeren religiösen Gedanken.

Von diesem Standpunkt aus ist dem wissenschaftlichen Einwand gegenüber folgendes hervorzuheben. Alles wissenschaftliche Denken beruht auf dem Unternehmen, die Fülle des Wirklichen zu vereinheitlichen und durch Ursache und Wirkung zu verknüpfen, also auf dem Ersatz des Irrationalen durch das Begründete. Die Verflüchtigung der Wirklichkeit zugunsten des Unwandelbaren ist daher gar nichts, was den Anforderungen eines wissenschaftlichen Denkens besonders genügen könnte. Durch die Einheitlichkeit seines Verfahrens hat es allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit dem pantheistischen Gedanken, ist aber doch zuletzt etwas ganz anderes. Hier handelt es sich darum, inwieweit der vorhandene Konflikt zu lösen ist. An diesem Punkt arbeitet im Grunde alle Theologie und Religionsphilosophie. Und hier muß nun gesagt werden: Der Konflikt ist unlösbar. Hier stehen sich unvereinbare Gegensätze gegenüber: auf der einen Seite das Unergründliche, auf der anderen das Streben nach Begründung. Die Frage kann nur sein, ob das wissenschaftliche Organ das erste ist zur Erfassung der Wirklichkeit, oder — was dasselbe bedeutet — ob die gesamte Wirklichkeit restlos verknüpfbar ist. Wäre sie es, so müßten wir zugeben: Wir sind da allerdings noch

nicht sehr weit; aber es ist unser Ziel. Hat es nun aber einen Sinn, zu sagen: Die ganze Welt soll wissenschaftlich faßbar sein? Ich werde doch nicht nach den Ursachen Gottes fragen können wie nach denen eines Dampfes oder Blitzes! Ich werde im Gegenteil hier vor dem völligen Versagen wissenschaftlichen Denkens stehen. Spinoza hat dies Versagen empfunden und drückt dies aus, wenn er sagt: Gott hat eine Ursache; aber er ist seine eigene Ursache. Das heißt nichts anderes als: er ist unbegreiflich, er ist der Grund der Gründe, das irrationale Ursein. Und so kann denn die Wissenschaft die Tatsache Gottes und der Welt überhaupt nicht fassen. Gott ist Gott durch seinen grundlosen Willen. An diesem Punkt scheitert jede Wissenschaft.

Wir können also nur noch fragen, ob in der einmal seien- den Wirklichkeit alles und jedes nach strengen logischen Regeln verbunden ist oder nicht. Damit stehen wir vor der schweren Frage nach Sinn und Bedeutung des Kausalitätsprinzips, deren genaue Untersuchung nicht in die Glaubenslehre, sondern in die Philosophie gehört. Setzen wir hier aber einmal den Fall, daß wirklich immer das eine im anderen begründet läge und jeder Vorgang also schon im Anfang enthalten wäre. Es würde sich dann ergeben, daß in der Welt überhaupt nichts Neues geschehen könnte; denn alles und jedes wäre ja nur ein Herausziehen dessen, was schon da war. Die Frage: Gibt es Neues? ist also der entscheidende Punkt. Dabei ist zuzugeben, daß alles Neue Anknüpfungen hat; es fragt sich nur, ob es weiter nichts ist als ein aus den Anknüpfungen schlecht- hin Hervorgehendes, so daß es eigentlich nur das Alte ist. Dies wäre gleichbedeutend mit dem Satz: Veränderung ist Schein; denn selbst jede Umformung würde von hier aus schon rätselhaft. Geben wir aber das Neue auch nur an einem Punkt zu, so haben wir sofort einen irrationalen Akt. Das Neue begreift man eben nicht wissenschaftlich; denn die Frage nach ihm bedeutet: Wie wird etwas, das noch nicht war? Die Vertreter der Notwendigkeit sagen: Es war in den Voreltern, in den tierischen Vorstufen, ja in den

Atomen! So werden wir immer weiter zurückgeschickt. Nun aber ist das Wesen jeder Individualität das irrational Eigentümliche. Und hier kann der Notwendigkeitsfanatiker nur sagen: „Das muß Täuschung sein“, wie man denn in der Tat Dinge lesen kann wie den Satz: „Individualität ist unwissenschaftlich.“ Aber wir sind doch nun einmal, trotz tausendfacher Vererbungen, nicht mit allem Eigensten und Innersten schon dagewesen! Jeder von uns ist doch ein Anderes, ein Einziges, ein neues Selbst! Mag da noch so viel anklingen und nachklingen, das „Anonyme“, von dem Goethe spricht, wird doch immer dabei sein. Individualität ist nachfühlbar, aber nicht erklärbar. So bedeutet sie die Herrschaft des Neuen, und dieses findet seine Anwendung auf die Wiedergeburt. Wir sprechen hier mit vollem Recht von einem „neuen Menschen“.

Wie aber verhält sich nun dieser Standpunkt zu den doch auch berechtigten wissenschaftlichen Forderungen? Und hier ist nun zu antworten: das wissen wir nicht. An diesem Punkt liegt eine unermessliche Schwierigkeit. Man kann den begrifflichen Knoten durchschlagen und sagen: Wir machen einfach alles rational. Und man kann ihn ebenfalls durchschlagen und sich auf den Standpunkt stellen: Wir kümmern uns nicht um die rationale Forderung. Beides ist gleich unmöglich. Aber welcher theoretische Weg einzuschlagen wäre — noch einmal: wir wissen es nicht. Nur eins ist klar: Die Ansatzpunkte sind von beiden Seiten richtig. Es gibt Verknüpfungen; aber ebenso unzweifelhaft gibt es das Irrationale.

§ 13. Gottes Heiligkeit.

1. Die Betrachtungen über Willen und Wesen führen Diktat zu dem Ergebnis, Gott in dem auf das Gute ewig gerichteten und in beständiger persönlicher Selbstsetzung selbst das Gute darstellenden Willen zu erkennen. Das Gute ist das Ziel des Wesens und setzt wiederum den Willen voraus, da es ja seiner Natur nach gewollt werden muß. Im

Begriff des auf das Gute gerichteten Willens oder der absoluten Heiligkeit findet daher Wille und Wesen seine Einheit. Dem entsprechend ist die Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes der Grundgedanke der biblischen Religion und auch das Zentrum in der Predigt Jesu. Von daher ist gegen häufige Mißdeutungen geradezu zu betonen, daß die Heiligkeit der Zentralbegriff ist. Dieser Zentralbegriff zerlegt sich nun aber gerade in der Predigt Jesu in eine Reihe weiterer Begriffe, die dort freilich oft nur als Voraussetzung eingeschlossen oder bildlich ausgedrückt sind, die aber einer begrifflichen Formulierung bedürfen. Es sind die Begriffe der absoluten Vollkommenheit Gottes, des göttlichen Sittengesetzes, der sittlichen Weltordnung und der sittlichen Freiheit. In diesen Begriffen ist aber weiter eingeschlossen der Gegensatz Gottes gegen das Böse und gegen alle bloß sich genießende und bei sich selber stehengebliebene Natur. Ein neuer Zug des Dualismus, der zu dem Dualismus zwischen Gott und Welt, Natur und Geist, Wille und Wesen noch hinzukommt und die christliche Religiosität sehr wesentlich bestimmt. Den Abschluß finden diese Begriffe in dem Gedanken des Gerichtes und prüfenden göttlichen Urteils, das jeden Augenblick der Seele nahe ist und zuletzt zu einem Endurteil über den Gesamtwert der Persönlichkeit führt.

2. Diese Grundgedanken geben der christlichen Frömmigkeit erst das entscheidende Gepräge. Nicht äußerlich mit den Naturmächten als bloßes Attribut verbunden, wie im höheren Polytheismus, erscheint hier der göttliche Charakter des Gottesbegriffs, sondern als Ausfluß des innersten Wesens und Zweck der Welt. Andererseits aber ist es auch nicht eine abstrakte Verselbständigung des sittlichen Gesetzes zu einem sittlichen Natur- oder Weltgesetz, wie in vielen Fällen der philosophischen Entwicklung des Monotheismus aus dem Polytheismus zum Beispiel in der Stoa und im Konfuzialismus, vielmehr ist das Sittengesetz christlich beseelt durch die unmittelbare persönliche

Lebendigkeit des fordernden göttlichen Willens. Schließlich ist es fernerhin das Wesen der pantheistisch-pessimistischen Religionen des Ostens, das Sittliche wieder untergehen zu lassen in der religiösen Selbstvernichtung oder in der Quieszierung des Lebenswillens, so daß das sittliche Element aus dem Gottesgedanken selbst verschwindet und nur für die Pflicht der religiösen Selbstentäußerung übrigbleibt. Demgegenüber ist dann umgekehrt die prophetisch-christliche Frömmigkeit die Aufnahme der sittlichen Forderung in den Gottesbegriff, indem Gott als Wille selbst das Urbild des Guten ist. Damit ist dann auch für den Menschen die Einverleibung des Religiösen in den sittlichen Willen und umgekehrt die Begründung und Abzweckung des sittlichen Willens in der Richtung des religiösen Gedankens gegeben.

Aus dieser inneren Verbindung des sittlichen Bewußtseins mit dem Religiösen ergibt sich dann auch der besondere Charakter des christlichen Sittengesetzes: die radikale Strenge gegenüber einem unbedingten Gotteswillen, die reine Gesinnungsmäßigkeit gegenüber einem den Willen beanspruchenden Willen und die religiöse Durchgeistigung des Sittengesetzes, wodurch es überall zugleich zu einer Forderung der Hingabe an Gott wird und dieses Gebot über alle anderen setzt. Die darin liegende Spannung gegen die Welt, die weltliche Kultur und die innerweltlichen Zwecke ist infolgedessen ein Hauptmerkmal des so begründeten Sittengesetzes und damit des christlichen Gottesbegriffs. Allerdings ist nun eben damit das christliche Sittengesetz und der göttliche Wesenszweck auf ein äußerst hohes und seltenes Ideal zugespitzt, so daß es von da aus wohl verständlich ist, wenn einerseits die christliche Heiligkeit sektenhaft auf einige wenige immer wieder beschränkt wird, oder andererseits als in der allgemeinen Sündhaftigkeit unrealisierbar und durch die Sündenvergebung neutralisiert betrachtet wird. Von hier aus wäre dann aber der Gedanke von der Heiligkeit als dem Wesen und Weltzweck Gottes schwer durchzuhalten. In Wahrheit

ist nun aber die Fassung der Heiligkeit und ihres Weltgegensatzes im Neuen Testament doch immer nur die höchste Spitze des prophetisch-christlichen Gedankens und in dieser Schärfe bedingt durch die Verbindung mit dem eschatologischen Gedanken des Neuen Testaments. Wo dieser noch nicht vorherrscht, wie bei den Propheten, da wird der ganze Umfang aller sittlichen Werte in die religiöse Heiligung hineingezogen, und wo er zurücktritt, wie in der Entwicklung des Christentums, ergibt sich die Aufgabe, die Heiligkeit zu den Forderungen des allgemein sittlichen Bewußtseins und des weltlichen Lebens in eine immer erneute innere Beziehung zu bringen. Daraus ergibt sich die Aufgabe der religiösen Heiligung alles sittlichen Willens und der Überwindung der grundlegenden Spannung durch die Heiligung des Weltlebens. Indem dieses auf Gottes Schöpfung zurückgeht, muß es zu Stoff und Organ des Heiligungswillens gemacht werden können. Das Weitere gehört der Ethik an. Hier ist nur die Heiligkeit Gottes und die Heiligung des endlichen Geistes als der Weltzweck herauszuarbeiten, und zwar so, daß er wirklich die Welt unter sich begreift.

3. So deutlich nun aber die mit dem Begriff gesetzten weiteren Begriffe sind, und so mächtig sich ihr Recht aus der sittlich-religiösen Erfahrung bekundet, so starke Schwierigkeiten und Dunkelheiten enthalten sie doch andererseits. In diesen ist eine Reihe der herkömmlichen Hauptstreitigkeiten bezüglich des christlichen Gottesbegriffs begründet, und sie müssen daher nach Möglichkeit aufgelöst werden.

a) So ist der Begriff Gottes als des absolut Guten, Vollkommenen und Heiligen nur ein Ausdruck für die Verankerung alles absolut Notwendigen und Wertvollen in Gott, ohne daß damit dieses Wesen Gottes wirklich gedacht werden könnte. Nicht bloß die berühmte Streitfrage, ob das Gute gut sei, weil Gott es will, oder ob Gott es wolle, weil es gut ist, hat hierin ihren Grund, vielmehr sind auch in bezug auf das Gutsein Gottes selbst alle vom Menschen

abstrahierten sittlichen Prädikate im Grunde völlig unmöglich, weil sie immer vom Gegensatz gegen das zu überwindende Böse oder Naturhafte sowie von der gegenseitigen Gemeinschaft hergenommen sind. Sie können nur als ein bildlicher Ausdruck für Gottes Vollkommenheit betrachtet werden. Für den abstrakten Ausdruck dieser bleibt nichts anderes übrig als der allgemeinste formale Charakter des Sittlichen, nämlich die Selbstsetzung der Person durch Freiheit. Nur hierin liegt eine Analogie menschlicher Sittlichkeit und göttlicher Heiligkeit.

b) Nicht geringere Schwierigkeiten macht der Begriff des göttlichen Sittengesetzes. Dieses Sittengesetz ist nirgends kodifiziert und inhaltlich festgelegt. Das ergibt den Gedanken der sittlichen Autonomie und des Gegensatzes gegen jedes statutarische Heteronomiegesetz, auch die Freiheit von jedem biblischen Sittengesetz Alten oder Neuen Testaments. Es ist die freie, innerlich notwendige Selbstgesetzgebung des menschlichen Geistes, wie Kant den Sinn des christlichen Ethos richtig bezeichnet hat. Aber dieses autonome Sittengesetz muß nun doch theonom als göttliches Sittengesetz verstanden werden. Das ist nur möglich auf Grund des Gedankens der Wesensverwandtschaft des göttlichen und menschlichen Geistes, demgemäß die Selbstgesetzgebung des letzteren zugleich als Ausfluß des im Menschen wirkenden göttlichen Geistes betrachtet werden kann. Hierin leuchtet die eigentliche Größe des Christentums gegenüber aller statutarischen Moral und gegenüber allem rein utilitarischen Eudämonismus. Aber damit ist dann die weitere Schwierigkeit einer inhaltlichen Bestimmung des christlichen Sittengesetzes gegeben. Es kann nicht bloß die formale subjektive Gewissensmäßigkeit bedeuten, sondern gibt dem Handeln eine bestimmte inhaltliche Richtung, die durch die Verbindung des sittlichen und religiösen Zweckes gegeben ist. Dann aber wird der Inhalt des Sittengesetzes zu einer immer neu zu stellenden Aufgabe. Indem das subjektive Gewissen immer neu den sittlichen Willen aus dem reli-

giösen Endzweck der Gottesgemeinschaft zu regulieren hat, entsteht der Gedanke eines sich immer neu bildenden und mit jeder Gesamtlage neu zu gestaltenden Sittengesetzes. Es wird zu einer beweglichen Größe, an der nur die subjektive Gewissensmäßigkeit und die objektive religiöse Zielrichtung die festen Leitgedanken sind. Auch wird nur dadurch die Einbeziehung des Weltlebens möglich, die in der biblischen neutestamentlichen Darstellung des christlichen Sittengesetzes so vollständig zurücktritt, die aber von der Gegenwart unbedingt gefordert wird.

c) Die christliche Fassung des Sittengesetzes ist weiterhin eng verbunden mit dem Gedanken der Freiheit, der Möglichkeit des Bösen und der Schuld. Der Gedanke der Freiheit hat uns als allgemein metaphysisches Prinzip bereits im vorigen Paragraphen beschäftigt. Jetzt handelt es sich um seine besondere sittliche Bedeutung und seinen Zusammenhang mit der göttlichen Heiligkeit. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt denn insbesondere die Freiheit des endlichen Geistes, das heißt sein Vermögen unter der Wirkung des göttlichen Geistes neue Anfänge zu setzen zum Guten und zum Bösen, ihre zentrale Bedeutung. Damit begegnen wir aber auch scharfen Widersprüchen. Es ist erstlich der religiöse und der dialektische Widerspruch, daß damit Gottes Allmacht verendlicht und bedingt werde. Es ist zweitens der wissenschaftliche Einwurf, daß auch für das spezifisch-ethische Leben die deterministische Deutung allein zulässig sei. Allein der religiöse Einwurf erledigt sich dadurch, daß das ein Einwand nur ist, wenn man die pantheistische Frömmigkeit voraussetzt. In sich selber trägt der religiöse Gedanke einer Selbstmitteilung des schaffenden göttlichen Vermögens an die doch immer in Gott befindlichen endlichen Geister keinen Anstoß. Ist aber hierbei der endliche Geist als wahrhaftige Realität vorausgesetzt, so kann diese schaffende Tat Gottes in ihm nur zugleich seine eigene sein, das heißt sie fordert die Hingebung der Freiheit. Hier ist alles Gnade und Tat zugleich, göttliche Wirkung und menschliche Hingebung zugleich. Das aber

schließt dann die Möglichkeit der Selbstversagung gegen den göttlichen Zug und damit die Möglichkeit einer wirklichen Realität des Bösen in sich. Die Behauptung der Realität des Bösen aber tut in Wahrheit dem religiösen Gefühl keinen Eintrag, sondern verstärkt es vielmehr. Vom rein religiösen Standpunkt ist also hiergegen kein Einwurf zu erheben. Die Erörterung des zweiten wissenschaftlichen Einwurfs hingegen gehört im einzelnen in die Ethik. Hier ist nur zu sagen, daß das sittliche Gefühl an und für sich freilich nur die prinzipielle Andersartigkeit des sittlichen Motivs gegenüber den sittlich indifferenten Motiven fordert, daß aber bei einer Betrachtung des sittlichen Handelns unter den höchsten Gesichtspunkten jene Besonderheit des sittlichen Motivs nicht ohne Zuhilfenahme des Gedankens der metaphysischen Freiheit gedacht werden kann.

d) Nun steht aber doch der sittlich-religiöse Mensch im Zusammenhang der Natur, und ist er zugleich von einem Glücksbedürfnis erfüllt, das nicht lediglich auf den geistigen Menschen, sondern auf die Gesamtheit seiner Lebensempfindung geht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, ein festes Verhältnis zwischen dem sittlichen Wert und dem Naturverlauf und als Endergebnis eine Gesamtbefriedigung des Lebenswillens zu behaupten. Das erstere tut die Bibel durch die Behauptung einer Korrelation von sittlichem Wert oder Unwert mit Lohn oder Strafe. Gegenüber der Schwierigkeit, diese Korrespondenz im Diesseits aufrechtzuerhalten, verlegt sie immer mehr diese Korrespondenz in das Jenseits, das Endgericht und die neue Welt des Gottesreichs. Das hat dann auch seine Bedeutung für die Auffassung des Endzustandes selbst. Dieser ist für die Bibel nicht ein rein spiritueller Triumph des Geistes, sondern als Seligkeit die Gesamtbefriedigung des mit Gott geeinten Lebenswillens. Für das Diesseits ergibt sich daraus dann das Leiden in einer sündigen, vom Teufel beherrschten Welt, wo die göttliche Weltregierung nur gebrochen sichtbar wird. Die Kirchenlehre hat diese Gedanken dann nur weiter ausgebaut und insbesondere in

einer reich ausgeführten Eschatologie mit Himmel, Hölle und Fegefeuer die hier vorliegenden Fragen zu beantworten gesucht. Bei der Einrichtung auf eine dauernde Welt hat in der Kirchenlehre natürlich auch der Gedanke einer schon im Diesseits mit Lohn und Strafe sich durchsetzenden Weltregierung wieder größere Bedeutung erlangt als im Neuen Testament.

Gerade diese sehr populären Lehren, die mit der antiken Volksmetaphysik zusammenhängen, hat nun aber das wissenschaftliche Denken der früh einwirkenden griechischen Philosophie und dann insbesondere das moderne Denken ganz bedeutend verwandelt. Hier sind erstens die Begriffe von Lohn und Strafe zu ersetzen durch den der sittlichen Weltordnung. Danach sind die Glücks- oder Unglücksfolgen an die sittliche oder unsittliche Leistung nur in der Art allgemein innerlich notwendiger Folgen gebunden, die in der Gesamtanlage begründet sind und daher auch keineswegs bedingungslos sich verwirklichen. Auch vollziehen sie sich nicht jedesmal am Individuum selbst, sondern wirken sich erst im Gesamtzusammenhang des Lebens aus. Es ist der Gedanke eines durch die innere Gesetzmäßigkeit des Weltlebens selbst sich durchsetzenden Sieges des Guten an Stelle einer jedesmal direkt eingreifenden und den Zusammenhang durchbrechenden göttlichen Belohnung und Bestrafung. Die ganze Lohn- und Straftheorie erscheint uns heute als jüdisch und, sofern im Neuen Testament vorhanden, als jüdischer Rest, der aufgegeben werden muß, den aber Jesus selbst bereits entscheidend durchbrochen hat. Zweitens aber bildet auch die spezifisch christliche Umbildung des Lohn- und Strafgedankens zu dem Gegensatz irdischen Leidens im Teufelsreiche und wunderbarer Seligkeit im Gottesreiche unüberwindliche Schwierigkeit. Die biblische Teufels- und Dämonenlehre ist für uns verblaßt. Die unbegrenzt dauernde Welt ist für uns nicht eine vorläufige Leidensstation, sondern das Feld des Kampfes und der Höhergestaltung. Schließlich: die Seligkeit kann nicht als ein plötzlicher Ab-

bruch und wunderbarer Eintritt eines völlig neuen Zustandes gedacht werden, sondern muß bei dem alles beherrschenden Gedanken einer organischen Entwicklung als Herauentwicklung und Fortbildung des mit der Wiedergeburt beginnenden höheren Lebens betrachtet werden, die über den Tod hinaus sich erstreckt und auch hier erst durch uns unbekannte Entwicklungen hindurch ihr Ziel erreicht. Eben deshalb kann dann auch dieses Ziel nicht als ins Jenseits erst verlegte Abrechnung in Lohn und Strafe, sondern nur als Vollendung einer im Diesseits schon begonnenen organischen Entwicklung des höheren Lebens betrachtet werden. Aus dem gleichen Grunde kann das Endgericht nur als Symbol für diese Durchsetzung der auf Erden begonnenen Richtungen betrachtet werden.

Schließlich die Frage nach dem kosmischen Sieg des Guten und nach der Vollendung des Lebenswillens in seiner ethischen und natürlichen Gesamtheit ist im Neuen Testament nur mit Phantasiebildern bald des kommenden Gottesreichs, bald des himmlischen Jerusalems beantwortet und in der Kirche zu der dreifachen Eschatologie von Hölle, Himmel und Fegefeuer erweitert worden. Aber alle diese Lehrstücke sind für den Stand des heutigen Denkens lediglich Symbole und Bilder von teilweise nicht unbedenklicher Art. Für uns gibt es in dieser Richtung nur Glaubenspostulate, die mit dem ethisch-religiösen Willen auch den natürlichen Lebenswillen zum Ziel gelangen lassen, indem ja in der vollendeten Gottesgemeinschaft doch Gott als der Herr und Schöpfer der Natur zugleich auch diese zu ihrem Ziel bringen muß.

Wir wenden uns nun zu den immer enger werdenden Konzentrationen des christlichen Gottesbegriffs. Die Kontroversen haben zu versinken, um den Gedanken wieder in seiner vollen Einfachheit, Größe und Majestät vor uns hinzustellen. Gott als schaffender Wille war das Bild, was unser Glaube uns zeigte, und dieser Wille erleuchtet sich uns von seinem Wesensziel her: Wir kommen

Vortrag

zur Betrachtung des göttlichen Wesens. Hier tritt nun an erste Stelle der Gedanke der Heiligkeit. Nur wer heilig ist, darf sich Gott nahen. Er ist vollkommen, und die endlichen Geschöpfe sollen vollkommen sein wie er. Sein Wille fordert, daß sie sein Gesetz erfüllen. Immer wieder tönt durch die Bibel der mächtige Ruf: Ihr sollt heilig sein; denn dreimal heilig ist der Herr! „Mensch, es ist dir gesagt, was gut ist!“ Und nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament bedeutet die Heiligkeit das grundbeherrschende Wesen des göttlichen Willens. Dies zu betonen, ist äußerst wichtig, weil vielfach unter uns eine sentimentale Auffassung des Neuen Testaments besteht: Gott ist die Liebe, die Sündenvergebung, die „Heimat der Ruh“! Wohl sind auch dies Züge des christlichen Gedankens; aber das Ganze der Jesuspredigt wiederholt doch vor allem immer wieder: Wer Hörer des Wortes ist, muß auch Täter sein! Überall begegnen wir einer herben, strengen Größe, die ganz frei ist von all den hineingedeuteten Süßlichkeiten. Da wird nirgends von einem bloßen Ausruhen in der Versöhnung geredet, das uns der Aufgabe, heilig zu sein, enthöbe. Jesus verzehrt der Wille Gottes, er atmet und webt darinnen. Sein Wesen wird durchaus nicht von Weichheit und Milde getragen. Menschlich zart, aber doch erfüllt von aller Gewalt des Ernstes, klingt seine Forderung der wahren Gerechtigkeit, die besser sein soll, als die der Schriftgelehrten. Gott will das ganze Herz des Menschen, und so wie die Propheten nicht fragten nach Riten und Opfern, so auch Jesus nicht: Auf eurer Lippen Wort sehe ich nicht, sondern auf ein Gott hingegebenes, gereinigtes Leben, das unabhängig ist von Selbstsucht und den Lockungen der Welt. „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen und deinen Nächsten als dich selbst.“ Daneben steht die Verheißung: So ihr dieses erfüllt, werdet ihr eingehen in das Gottesreich. Milde und feinfühlig ist diese Verkündigung nur darum, weil sie kein quälendes Herumreiten auf einzelnen Forderungen bedeutet; aber sie beansprucht

trotzdem die ganze Seele und dringt mit äußerster Energie auf praktische Betätigung.

Und dieses die ganze Bibel durchziehende Dringen ist kein Zufälliges. Es ruft das Tiefste im Menschen auf: seine Fähigkeit, sich Gott hinzugeben, der eigenen Gerechtigkeit zu entsagen und sich in dieser Verbindung mit Gott allen denen hinzugeben, die gleichfalls in ihm mit uns verbunden sind. Auch Paulus erhebt die Forderung der Heiligkeit. Auch bei ihm wird die Gottesliebe ausgeschüttet in der Liebe gegen die Brüder.

Darin liegt nun aber eine ganze Reihe weiterer Begriffe. Gott verlangt nicht nur das Gute, sondern er ist selbst das vollkommen Gute, wobei es aber unmöglich ist, zu sagen, worin dieses Gute Gottes besteht. Ferner: Als Ausfluß der absoluten Heiligkeit tut sich in unserer Seele das Gewissen kund, das wir vernehmen, sobald wir unsere Seele von den Blendungen des Alltags losreißen. Wir haben das Sittengesetz in keiner anderen Offenbarung als in der unseres Innern. Das stille und leise Heiligtum der Seele, dessen Sprache so selten in unseren Alltag tönt, gerade das ist der Sitz von Gottes unmittelbarem Willensappell an uns. Von hier aus verbindet er uns aber auch, dieses Sittengesetz zur unbedingten Anerkennung zu bringen; denn es ist dazu bestimmt, zu triumphieren. Das Sittengesetz offenbart sich uns im Innern, aber es bleibt nicht nur Sache des Innern. Es ist nichts nur Spirituelles, sondern sein Sinn ist die Unterwerfung der Welt. „Dein Wille geschehe, wie er jetzt in den Himmeln geschieht!“ Das bedeutet den Gedanken einer sittlichen Weltordnung, in der das Gute und der Gute siegt, wie das Böse unterliegt. Der Gerechte wird nur vorübergehend besiegt; Gott muß ihm sein Recht immer wieder schaffen. Das ist der enthusiastische Glaube der Bibel, der Glaube an das Kommen des Gottesreichs, der Glaube an den Triumph der göttlichen Heiligkeit. Diese sittliche Weltordnung ist darum so wichtig, weil sie das Hinübergreifen des Gedankens auch auf die Natur enthält und damit die Überzeugung von der Einheit des Lebens.

Hier gibt es keine Trennung. Der Triumph, der gemeint ist, gilt auch in und über der sinnlichen Welt.

Damit ist dann weiter verbunden die Verantwortung des Menschen; ja, diese vollkommene Verantwortung ist eines der beherrschendsten Momente der Bibel und wird viel zu wenig geschätzt gegenüber der weichlichen Auffassung, die den ganzen Ernst der sittlichen Verantwortung zugunsten des Sünden- oder sonstigen Trostes übersieht. In der Bibel handelt es sich in erster Linie um den vollen, ganz persönlichen Willen. „Da tritt kein anderer für ihn ein!“ Wollt ihr oder wollt ihr nicht? Das ist die Frage, die mit voller Schärfe erhoben wird. Die Dinge sind leicht zu verstehen, aber schwer zu tun. Unser Ewigkeitsschicksal Gott gegenüber entscheidet sich in der eigenen Seele. Jesus betont immer wieder: Ich sage euch, die reine Gerechtigkeit ist die ganz persönliche. Wer sich gegen das Gute entscheidet, gehört nicht zu Gott. Was nicht aus dem vollen Willen hervorgeht, alles bloße Mitlaufen, alles sich nur in Kollektivleistungen Betätigende hat keinen Wert. Die Verantwortung, die hier gemeint wird, ist nie auf etwas Fremdes abzuwälzen. Darin steckt nun freilich ein ungeheurer religiöser Individualismus, der aber nicht Begeisterung für Individualismus überhaupt bedeutet, sondern eben Verantwortung. Mit der Betonung der sittlichen Freiheit ist die Kampfstellung gegeben. Es gilt, sich unbedingt von allem Täuschenden zu lösen, von allem, was des Menschen ist, anstatt Gottes, von allem, was sich mit halben Zahlungen abfinden will. Es gilt den Kampf gegen den bloß naturhaften Menschen! Das Korrelat des Gedankens der Heiligkeit ist der Gedanke des Grimmes gegen das Böse. Er erscheint in der Bibel als göttlicher Zorn, der sich schon gegen jede Gedankensünde richtet, die Gott die Ehre verweigert. Diese zürnende Heiligkeit blitzt alles nieder, was sich ihr an dunklen und selbstsüchtigen Neigungen entgegenstellt. Wie sie fordernd ist, so ist sie auch verwerfend. Das kommt zum Ausdruck im Gedanken des Gerichts, sowohl des gegenwärtigen Gottes-

gerichts, das uns stets begleitet, als, von dort aufsteigend, im Gedanken des Endgerichts, wo in summa gewogen wird, was einer wirklich wert war. Alle diese Begriffe bedeuten das Vorherrschen des biblischen Wesensgedankens, und erst wenn wir diese kennen, ist Gottes Liebe zu verstehen; denn sie ist im Sinne des Christentums heilige Liebe.

An dem Gedanken des unbedingt fordernden heiligen Willens geht dann auch der Unterschied der christlichen von anderen Stellungen auf. Die letzteren sind gewiß nicht ohne Glut und Wärme, richten sich aber mehr auf Einheit, auf edlen Genuß der Schönheit und Auflösung des Selbst und seiner Nöte. Daher liegt am fordernden Willen Gottes auch die Scheidelinie von allen nur religiösen Neigungen. Wohl finden sich ethische Begriffe in jedem höheren Glauben. Selbst die polytheistischen Gottheiten führen sittliche Prädikate; da sie aber nur gewisse Natur- und Machtbezirke verwalten, sind sie ihnen lediglich äußerlich angeheftet. Die Götter des Polytheismus sind Naturgötter und politische Götter und nehmen dementsprechend die Sitten ihrer Völker in ihren Schutz. Apoll ist in seiner Ursprünglichkeit heute kaum noch erkennbar, sondern nur noch in der Reinheit und Erhabenheit einer späteren Verklärung. Solange wir überhaupt verschiedene Götter vor uns haben, können sie gar nicht im vollen Sinne Träger des ethischen Gedankens sein; denn die Sittlichkeit bleibt eine zu verteilte, als daß sie die Gottheit ganz füllen könnte. Das vermag sie nur bei einem einzigen Gott, dessen allmächtiges Wesen in der Heiligkeit aufgeht.

Dennoch fehlt es im Außerchristlichen nicht an starken sittlichen Herausarbeitungen. Die Stoa lehrte einen durchaus ethischen Monotheismus, und der Konfuzianismus brachte das große, allgemeinsittliche Gesetz der Volks-erziehung, das auf den Willen des Himmels zurückgeführt wurde. In beiden Fällen sind gewisse Annäherungen an den christlichen Gott vollzogen; es bleibt aber der Unterschied, daß es sich in beiden Fällen mehr um das Sittengesetz als um den religiösen Hintergrund handelt. Der letztere ist

besonders in dem sehr achtungswerten Konfuzianismus äußerst schwach. Der göttliche Wille trifft nicht eigentlich die Seele. In der Stoa bedeutet das Sittengesetz etwas allgemein Kosmisches. Es ist das große Naturgesetz, das sich in bezug auf den Menschen als Sittengesetz gibt. So wie der Baum der Forderung des Blühens genügt, so der Mensch dem ethischen Gebot. Das Sittliche ist also die höchste Stufe des Naturgesetzes und nur insofern göttlich, als Gott identisch ist mit dem Naturgesetz. Er ist gewissermaßen darin eingewickelt, mit ihm zusammenfallend — die Stoa war nicht umsonst ursprünglich schroffster Pantheismus. Gott ist das Gesetz, aber nicht der die Einzelseele ergreifende du zu du stehende Wille. Derselbe Unterschied tut sich uns gegenüber ähnlichen Entwicklungen innerhalb unserer eigenen Kulturwelt auf. Auch hier wird ausgesprochen, das Sittengesetz als solches sei die Gottheit. Nur so sei der Gottesgedanke wissenschaftlich zu halten. Kant kann so verstanden werden. Der Ernst einer derartigen Stellung fordert die höchste Achtung; dennoch wird hier der volle Mensch die persönliche Durchhauchung des Ethischen vermissen. Nicht das allgemeine Sittengesetz, sondern der persönliche Kontakt gibt dem christlichen Gedanken sein besonderes Gesicht.

Schroffer stellt sich der Gegensatz zu allen pantheistisch-monistischen, aber auch nur quietistischen Richtungen. Dort, wo mit dem Einzelwesen auch der Einzelwille zum bloßen Schein wird, hat das sittliche Gesetz keine Stelle mehr. Denn der Einzelwille ist es ja gerade, der sich im Ethischen konzentriert und festigt. In dem Maße, wie wir den Schleier, der uns von dem einen trennt, lüften, fällt auch die Ethik. Gott ist hier nicht als Träger des Sittengesetzes gedacht, sondern als Substanz, als das schlechthin Wirkliche, ohne Urteil, ohne Gericht, zeitlos, prädikatlos. Er stellt überhaupt keine Forderung, er ist nur. Für den Menschen gibt es nichts als den Untergang in der göttlichen Allsubstanz, und so hat das Ethische nur einen heimlichen Platz in der Überwindung der Eigensucht und der Täu-

schung. Im „Entwerden“ liegt die erste sittliche Forderung! Handle so, daß du durch dein Handeln dein Handeln aufhebst, sei es in ekstatischem Untergang oder in ruhiger Heiterkeit! Also sittliche Forderung auch hier, aber nur als Reflex der Erkenntnis und damit aus dem eigentlichen Zentrum des Religiösen fallend. Die gestellte — und zwar enorm schwere — Forderung wird gestellt, nicht als von Gott aus, sondern als Konsequenz der ersten Schritte des die Gottheit erkennenden Menschen. Daher liegt an diesem Punkt einer der schroffsten Gegensätze zum Christentum, in dem wir die radikale Zurückführung alles Wesens auf Gott haben. Bei Jesus findet sich kein Hauch jener Mystik, die das eigene Selbst langsam zu verdampfen trachtet, sondern die klarste sittliche Forderung des himmlischen Vaters, die nichts anderes bedeutet als Heiligkeit. Es gibt keine Einigung mit Gott, es sei denn durch den Willen! Es gibt keine Substanzeinigung, sondern nur eine Einigung in Hingabe und Handeln! Zwischen beiden Stellungen ist wissenschaftliche Entscheidung natürlich auch an diesem Punkt unmöglich. Wir vermögen hier nur wieder für unsere Person zu sagen: Trotz alles Poetischen und Gewaltigen des Pantheismus liegt die größere innere Wahrheit nicht dort, wo Gott nur als Substanz empfunden wird, in der man untergeht, sondern dort, wo man die Seele, indem man sie verliert, gewinnt.

Der christliche Gedanke der Heiligkeit ist nun noch in seinen weiteren Konsequenzen zu verfolgen. Wenn Gott es ist, der da fordert, hat er sein Recht, das ganze Herz zu fordern. So kommt es, daß alle Gebote schließlich nicht als Pflicht, sondern als Verbindung mit dem göttlichen Wesen gedacht werden. Und aus dieser inneren Verbindung mit dem Göttlichen stammt auch die Schroffheit der christlichen Sittlichkeit; denn jede ihrer Forderungen ist die Offenbarung des göttlichen Wesens. Wir empfinden darin das Ziehen und Werben Gottes. Damit ist dann aber schon mehr gesagt, als nur, daß das Sittliche von Gott ausstrahlt. Es ist damit gesagt, daß es auch zu ihm zurückführt. So

ergibt sich nicht nur die Gegenwart des göttlichen Geistes in der sittlichen Forderung, sondern in jeder Beugung unter die sittliche Forderung und in jeder Vollziehung ihrer Gebote bewegen wir uns in der Richtung auf Gott. Wir haben kein abstraktes Gesetz der Vernunft vor uns, wir haben überall die Stimme des lebendigen Gottes. Wir haben nicht nur Herkunft in ihm, sondern auch Ziel. Alles sittliche Handeln wird zur Selbstheiligung, zum Sichweihen für Gott. Damit kommt eine eigene überweltliche Haltung in das christliche Ethos. Sinn und Zweck alles Handelns ist, in der Festigung der eigenen Person Gottes Wesensklarheit zu spiegeln. Auch das Liebesgebot gegenüber den Mitmenschen realisiert sich nicht in irgend etwas Philantropischem, sondern unter dem Lichte der gemeinsamen Bestimmtheit aller Seelen für Gott. Was über diese religiöse Begründung hinausgeht, erfährt die Besonderheit des christlichen Ethos in seiner annähernden Gleichgültigkeit gegen das gewöhnliche Glück und Unglück oder in seiner völligen Gleichgültigkeit gegen alle Kulturzwecke wie Staat, Besitz usw. Hier findet das christliche Ethos nichts zu sagen. Jesu Verkündigung hat die nur auf Gott zielende Richtung und entwickelt seinen Radikalismus, vor dem alles andere versinkt. Allerdings muß hier bedacht werden, daß für Jesus mit der alles verschlingenden Gegenwart Gottes auch das baldige Ende der Welt gegeben war, in der man nur verharret, bis das Reich kommt. Dieser ungeheuerere Radikalismus Jesu muß jedem, der das Evangelium unbefangen liest, einleuchten. Aber die tausendfachen Kunststücke der Theologen haben es allerdings fertig gebracht, daß das Gebot: „So dir jemand deinen Rock nimmt, so gib ihm auch den Mantel“, schließlich auf die Zahlung eines Beitrags an die Wohltätigkeitsvereine herauskommt. Auch vom Kriegführen ist im Neuen Testament gar keine Rede; der Patriotismus kann sich hier in keiner Weise auf das Christentum berufen. Luther wußte das wohl, wenn er sagte: Der einzelne, der den Krieg nicht gerecht fände, solle willig die Strafe für den verweigerten Dienst leiden.

Ebenso ist alles, was Erwerb, Gewinn und Fortkommen in der Welt betrifft, vor diesem Ethos gleichgültig. Hier heißt es: „Sorget nicht für den morgigen Tag“ und „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch zufallen so viel, wie nötig ist.“ Der Gedanke der Heiligkeit hat also seine sehr bedeutsame Kehrseite darin, daß alles Handeln in die letzten, höchsten Zwecke einbezogen wird. Damit ist dann eine starke Zuspitzung gegenüber der Welt gegeben, die bei Jesus auf ihrem Gipfel steht, und es ist ferner gegeben, daß diese radikale Zuspitzung etwas enthält, was in dieser Form nicht ausschließlich Gehalt des Sittengesetzes sein kann, oder doch nur, solange wir in unmittelbarer Erwartung des Gottesreichs leben. Die Forderung Jesu enthält Gedanken, die nicht nur über Menschenkräfte, sondern auch über Menschengesellschaften hinausgehen. Hier treten die letzten Konsequenzen zutage in der Weise, daß sie den Fortbestand der Welt aufheben würden. Die radikale Forderung Jesu auch als Weltzweck zu verstehen, gelingt darum nur innerhalb des ganz engen Zusammenschlusses von Sekten, die aber ihrerseits wieder in Mißverhältnis zum Universalismus des Evangeliums stehen. Manchmal hat man sich auch damit geholfen, das Ideal durch die Sündenvergebung zu neutralisieren. Damit ist dann aber der Hauptgedanke der göttlichen Heiligkeit preisgegeben. So ergibt sich die Aufgabe, zwischen den Forderungen Jesu und denen der jeweiligen Zeit nach Möglichkeit zu vermitteln und auch die Weltzwecke für Gott zu heiligen. Vermitteln aber heißt nicht versöhnen. Jesus wirkt eben als das Salz der Erde! Es wird vom Gedanken der göttlichen Heiligkeit hier immer ein Zug der Überweltlichkeit und damit der Spannung gegenüber der Welt bestehen bleiben, den nur die Oberflächlichkeit ignorieren kann. Es wird immer nur begrenzt möglich sein, die radikale christliche Forderung in die Welt hineinzutragen. Hier liegen große Aufgaben, deren Einzelheiten der Ethik gehören. Es sind aber auch tiefe, schwere Probleme in der Sache selbst, die begrifflich nicht zu lösen sind.

Schon die Vorstellung, daß Gott das Urbild alles Guten sei, macht gewisse Schwierigkeiten. Wir empfinden das, sobald wir fragen, was denn Gottes Gutsein bedeutet. Wir kennen das Gute nur als Gehorsam gegen das uns ergreifende und uns überwindende Sittengesetz. Alle menschliche Tugend setzt Überwindung und Arbeit am eigenen Selbst voraus. Nun ist aber nie und nimmer zu sagen: Gott gehorcht wie wir dem Sittengesetz. Unsere Tugenden und sittlichen Imperative sind nicht auf ihn zu übertragen. Wir reden wohl von seiner Güte, seiner Wahrheit und Gerechtigkeit; aber viele andere auch zu unserer Tugend gehörende Begriffe, wie zum Beispiel Tapferkeit und Mäßigkeit, würden, wenn wir sie von Gott brauchten, zum Unsinn. Dies bedeutet: Wenn die feine Unterscheidung des Sprachgebrauchs einige Tugenden auf Gott anwendet, so ist damit keine ethische Betätigung gemeint, keine Leistung. Es handelt sich bei Gott nur um den Ausdruck seines Wesens, um die innere Selbstkonsequenz, die nichts mit dem zu tun hat, was wir als sittlich empfinden. Die Scholastiker fragen, ob das Gute gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott gut sei, weil er das Gute wolle. Hier liegt ein Sophismus vor und eine Flachheit des religiösen Denkens, die sich darin äußert, daß Gott überhaupt ein Maß gesetzt wird. Wir aber empfinden nur die Schwierigkeit gegenüber der Tiefe Gottes. Wenn wir Gott gut denken, so meinen wir damit, daß das Sittengesetz sein Wesen manifestiert. Wie sich aber das Gute Gottes gegen sich selbst verhält, wissen wir nicht. Wie Gott es macht, daß sich sein Wesen im Sittengesetz kundtun muß, darüber ist nichts zu sagen. Wir haben im Gesetz des Guten Gott nur in seiner Relation auf uns. Von hier aus ist auch dem an diesem Punkt oft erhobenen Vorwurf des Anthropomorphismus zu begegnen: Wenn wir Prädikate menschlicher Sittlichkeit auf Gott übertragen, so geschieht es nur, weil wir die innere sittliche Nötigung in engstem Zusammenhang mit dem Gottesgedanken empfinden; denn wir verstehen im Christentum Gott in erster Linie von hier aus und nicht als

Substanzeinheit. Als Analogie bleibt uns nur dieses: Ebenso wie der letzte Kern endlicher Sittlichkeit die Erhöhung der Menschen zur nicht angeborenen, sondern selbstgeschaffenen Persönlichkeit ist, die sich in Hingabe an etwas als notwendig Empfundenes vollzieht, so bedeutet auch das Gutsein Gottes das Sich-selbst-Setzen Gottes. Durch Freiheit ein neues Wesen, das ist die Analogie des Menschen zu Gott oder — wie einige sagen — Gottes zum Menschen. Für uns ist die Persönlichkeit das Nachbild Gottes, nicht umgekehrt.

Eine zweite Schwierigkeit betrifft das Sittengesetz selbst. Die christliche Forderung ist nicht durch äußere Offenbarung mit Worten auf zwei Tafeln geschrieben wie die der Juden. Der christliche Gebrauch des Dekalogs dient nur zu pädagogischen Zwecken. Auch das Herrenwort enthält kein Gesetz; denn die christliche Forderung ist, um mit Paulus zu reden, reiner Geist und nur vom Gewissen empfunden, ganz innerlich. Es ist die Autonomie der sittlichen Vernunft Kants, die den Situationen entsprechend ihre Befehle gibt. Wie aber kann nun das Gewissen das göttliche Gesetz sein? Wie ist es als Kundgebung der göttlichen Heiligkeit zu verstehen? Nur durch die Voraussetzung der übersinnlichen Gegenwart Gottes im Menschen. Demnach wäre das Sittengesetz etwas rein Pneumatisches. Es handelt sich jedesmal wohl um eine eigene Entscheidung des Menschen, die aber als solche nicht aus der in sich selbst verschlossenen Vernunft hervorginge, sondern aus der geheimnisvollen Verbundenheit des menschlichen mit dem göttlichen Geist. Dabei käme es dann nur jedesmal auf die Unterscheidung zwischen den Stimmen beider an nach dem Wort: „Du meinst nicht, was göttlich ist, sondern was menschlich ist.“ Hier liegt die christliche Grundauffassung der Seele vor, die nicht von allen gefaßt wird. Aber wenn wir überhaupt von einem christlichen Sittengesetz reden, so sagen wir doch damit, daß menschliches Sittengesetz zugleich von Gott ist, und sprechen den metaphysischen Satz aus, daß Gott in uns gegenwärtig ist. Die christliche Autonomie ist zugleich Theonomie.

Damit aber sind wir nicht der Frage überhoben: Worin besteht diese Autotheonomie? Welchen Inhalt haben wir dem frei aus unserem Inneren sich bildenden Sittengesetz zu geben? Oder sollen wir auf jede inhaltliche Bestimmung verzichten? Handelt es sich nur um eine Tat der Freiheit? Herrmann nimmt eine jedesmal aus Gewissensnotwendigkeit sich neu bildende Fassung des Sittengesetzes an. Und doch besteht ein Empfinden, als wäre nicht alles unbedingt freigegeben, als hätten wir es vielmehr mit ganz bestimmten Richtlinien zu tun, die nur schwer zu definieren sind, Richtlinien, die auf Strenge der Selbsthingabe an Gott gehen, auf Lösung von der Verstrickung der Welt und sehr stark auf Bruderliebe. Es ist also doch so etwas wie ein Inhalt zu spüren. Wir halten es keineswegs für richtig, alles als vollkommen ungebunden hinzustellen. Jesu Forderungen sind als Offenbarungen gedacht. Reinheit des Herzens, die das eine erwirkt, was nottut, Liebe, die nicht in erster Linie Hilfeleistung bedeutet, sondern Verbindung in und durch Gott, das sind absolut Richtlinien. Sie bestimmen sowohl den Ausgangspunkt wie das Ziel. Beide aber, Ziel und Ausgang, liegen in Gott. Er ist selbst die Freiheit der Gewissensbildung. Wir kommen nun zu dem richtigen Gedanken: Das christliche Sittengesetz ist zwar etwas immer neu zu Bildendes, aber doch auch immer etwas, dem eine bestimmte Zielrichtung vorschwebt. Grundlegend bleibt der metaphysische Satz vom Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen und sodann der des freien Gesetzes, aber mit gegebener Zielrichtung. Das Einzelne gehört der Ethik.

Wir wenden uns nun zu einer dritten Schwierigkeit. Mit dem Begriff Gottes als des Heiligen und uns im Sittlichen Ergreifenden ist das Charakteristische der Freiheit des christlichen Handelns gegeben. Von der Freiheit Gottes wurde schon gehandelt. Wir kommen jetzt zur Freiheit des Endlichen, das heißt des Menschen. So wie diese Freiheit hier verstanden wird, schließt sie in sich die Möglichkeit des Bösen, das heißt der Selbstversagung gegen das

Gute. Die göttlichen Kräfte setzen sich niemals wie Naturprozesse durch, sondern immer als etwas dem Natürlichen Gegenübertretendes. Wir werden von Gott in ein höheres Leben erhoben, haben aber die Möglichkeit, uns zu versagen. Also: Nicht ein ungeheurer Vergeistigungsprozeß, der die Seelen wie von selbst höher und höher trägt, sondern fordernder Wille und reale Begründung des neuen Wollens! Denn auch der Zustand des Versagens ist ein neuer Stand, ebensogut wie der der Hingabe. Der ziehende göttliche Wille bedeutet immer eine Neusetzung. Er erzeugt etwas Höheres oder Tieferes, als vordem war. Mit dem Sittengesetz tritt der Impuls zu einer wirklichen Neuschöpfung ein. Hier hat die Freiheit statt, an der sich die Wege scheiden, und die Stellung der christlichen Lebenswelt hängt in der Regel an diesem Punkt. Daher erheben sich bei ihm auch die mannigfachsten Bedenken, und nicht nur solche deterministischer Art, die der moderne Mensch im wesentlichen schon sowieso in sich trägt, sondern auch solche religiöser Natur. Die Freiheit der endlichen Geschöpfe bedeutet eine innerhalb des göttlichen Lebens vorhandene relative Selbständigkeit des Menschlichen, das insofern keineswegs gänzlich von Gott umschlossen ist. Wir hätten es also zu tun mit etwas, was einerseits zwar erst als Forderung an uns herankommt, dennoch aber ein Moment der menschlichen Freiheit enthält und damit andererseits die Bedingtheit Gottes bedeutet. Nehmen wir aber einmal den Gegenstand von dieser Seite, und machen wir uns klar: Wir sprechen damit die Bedingtheit Gottes aus! Ist das nicht religiös unerträglich? Und löst es nicht auch dialektisch den Gottesbegriff in Widersprüche auf? Wir haben doch selbst Gott als den absoluten Willen bezeichnet, wie vermögen wir denn nun diese Sätze der Freiheit des Endlichen zu halten? Machen wir uns nicht damit zu kleinen Göttern? Werden wir nicht dadurch selbst zum Schmied unseres Schicksals, anstatt daß Gott es ist? Und bedeutet das alles nicht viel eher moralistischen Geist als religiösen? Auf diese Bedenken antwortet Schleiermacher: sie können

nicht richtig sein. Wucht der Verkündigung und Gewalt der Verkündigung und das in uns leuchtende Sittengesetz, all das empfängt seine Majestät nur, wenn die Heiligung nicht der allgemeine Weltprozeß, sondern eigene Tat ist. Es handelt sich doch hier nicht darum, daß die Kreatur im Sinne Gottes schöpferisch sein soll, sondern darum, daß in ihr das göttliche Leben Initiative hat. Jeder Gedanke, der in uns auftaucht, stammt doch aus Gott, und wenn wir von ihm nicht wie von einer Naturgewalt gezogen werden, so bleiben doch Zusagen und Versagen möglich. Die Hingabe hat ja nur Sinn, wenn sie eine freiwillige ist! Der göttlichen Initiative wird damit nichts genommen; sie ist nur eine Forderung, der gegenüber der endliche Wille die Hingabe aus eigenem Wagnis vollzieht. Das Problem kann eigentlich nur lauten: Wie vermochte der allmächtige Schöpferwille solche relativ selbständigen Geister zu schaffen? Und hier liegt nun das Urrätsel, was zurückgeht auf die Grundtatsache der Verschiedenheit von endlichem und unendlichem Geist. Leugnen wir diese Grundtatsache, so fällt der Heiligkeitsgedanke. Aller Ernst und alle Größe der theistischen Stellung hängt an der Bejahung Gottes als dessen, der die endliche Kreatur setzt von sich selbst unterschieden und dadurch fähig, die Freiheit zu ergreifen. Die Unterscheidung der endlichen Kreatur von Gott ist das Entscheidende.

Eine andere Frage bedeutet diese: Wie verhält sich die Freiheit des endlichen Geistes zu den Forderungen der Wissenschaft? Hier ist vor allem hervorzuheben: Freiheit kann nicht wissenschaftlich dargestellt werden; denn wissenschaftlich stellt man nur das Notwendige dar. Wenn also mit dem Gedanken der Freiheit gesagt wird, daß ohne logischen Grund eine neue Wirklichkeit entsteht, so ist damit prinzipiell etwas wissenschaftlich Unerklärbares behauptet. Es bleibt dann nur die Frage, ob etwas als existierend betrachtet werden darf, was logisch unbeweisbar ist. Nun aber bedeutet alles Seiende seinem tiefsten Wesen nach ein Unerklärbares, und zu diesem Unerklär-

baren gehört es auch, daß der endliche Geist zu höherem Leben hindurchzudringen vermag. Die Macht des Ethischen ist keine Erklärung, sondern führt nur zu der Frage: Wodurch entsteht diese ethische Macht? Ist sie schon etwas Mitgebrachtes oder die irrationale Tat des Willens? Und da ist nun zu sagen: Es bedeutet Vorurteil und einen Satz von völlig illusionärem Charakter, in allem Unbeweisbaren nur Nichtexistierendes zu sehen. Alle Individualität ist unerklärbar! Dann aber kann von vernichtenden Einwänden der Wissenschaft gegen die Freiheit keine Rede sein. Es gibt eben Dinge, die von der Wissenschaft nicht überwunden werden können, weil sie nicht Objekte der Wissenschaft sind. Das wird praktisch immer mehr anerkannt. Unsere heutigen Nervenärzte greifen mit Eifer nach allem, was geeignet ist, den Determinismus niederzuwerfen und die Leute wieder an den Willen glauben zu machen. —

Wir kommen zum letzten Punkt dieser Gedankengänge. Der Mensch ist nicht nur Geistwesen, das dem Gebot der Heiligung gehorcht. Er bleibt auch Naturwesen. Wenn wir nun sagen, das Wesen Gottes und sein Weltzweck bedeutet die Heiligkeit, der gegenüber alles andere gleich ist, so kommen wir zur völligen Indifferenz gegen das Naturhafte. Dann aber müßte auch eine spirituelle Vollendung möglich sein bei gleichzeitigem Chaos auf natürlichem Gebiet, eine Rettung des sittlichen Geistes bei höchster Brutalität des Elends. Dagegen aber sprechen höchst entschlossen durch und durch unsere Instinkte. Der Lebenswille des Menschen dürstet nach Befriedigung überhaupt und liegt auf dem Gebiet der Gesamtheit des Daseins. Es gibt keine geistige Vollendung, die nicht ihre entsprechende natürliche Vorbedingung hätte. Das erste ist das Leben: diesem Satz können sich selbst die Philosophen nicht entziehen. Erst müssen die Menschen da sein, und zum Dasein gehört noch Essen, Trinken und vieles sonst. Auch daß nicht nur ein Minimum vorhanden sei, ist nötig. Wer lediglich um die physische Existenz kämpfen muß, hat keinen Atem mehr

übrig für die Aufgaben der Persönlichkeit. Es bedarf der materiellen Umstände, welche die geistige Gesundheit erhalten und begünstigen. Das liegt im Zusammenhang des Seins begründet. Die göttliche Welt ist eben nicht nur Geist. Ein großer Teil ihrer Herrlichkeit und Schönheit steckt in der sinnlichen Körperlichkeit. Und gesetzt, wir könnten wirklich für unsere Person auf das Naturhafte verzichten, für das Weltganze ständen wir dennoch vor der Frage: Wie ist beides zu verbinden? Hier antwortet die biblische Überzeugung: Der religiöse Glaube bedeutet nicht nur Erfüllung der ethischen Ziele, sondern er bedeutet die Seligkeit, die Befriedigung des Gesamtlebens. Gerade im Religiösen sagt die Seele „ja“ zum Leben und sieht sich zum Ziel gebracht und vollendet. Bilder der Seligkeit durchziehen die ganze Bibel: Die verfallene Hütte Davids soll wieder aufgerichtet werden, der Messias wird die Befriedigung aller Sehnsucht bringen. Oder auch der Seligkeitsgedanke erscheint aus solchen Diesseitsbildern in eine jenseitige Welt geflüchtet, sei es in einen auf diese Erde herabkommenden Himmel oder in der Unendlichkeit selbst. So schmückt die Bibel mit naiven Phantasien die Befriedigung der Gesamtexistenz aus. Unerschütterlich erwartet der Gute, daß es ihm gut gehe. Jahve wird das Erniedrigte erhöhen und ihm Gerechtigkeit schaffen! Die Seligpreisungen des Neuen Testaments sind nur die Fortsetzung dieses Glaubens. Selig sind, die hier weinen, denn sie sollen getröstet werden, sie sollen satt werden, nicht nur von Gerechtigkeit, sondern überhaupt! Alles, was ihr verlassen werdet, sollt ihr siebenzigmal wiederfinden! Überall dieselbe Korrespondenz. Nur auf äußersten Höhepunkten finden sich Worte wie diese: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Das sind Gefühls-
gipfel. Bei ruhiger Reflexion kann sich dieses, wie die menschliche Natur einmal beschaffen ist, nicht durchsetzen. Der Mensch ringt nach Glück oder, höher und reiner ausgedrückt, nach Seligkeit.

Das große Problem, das sich hier auftut, ist die Frage, wie Gott es macht, die Naturseiten mit den höchsten Geisteszielen zu verbinden, oder die Frage nach dem Verhältnis der geistigen Welt zu der Welt der naturhaften Gesetze überhaupt. Und dieses ist nun eine enorm schwere Frage. Es ist unmöglich, zu sagen: Dies Verhältnis geht uns nichts an, wir halten uns an die Heiligkeit. Gott selbst ist nicht ausschließlich auf Heiligkeit gerichtet, sondern enthält in sich die Natur, die in Einheit mit seiner Heiligkeit stehen muß. Im menschlichen wie im göttlichen Leben haben wir hier ein Ineinander; es fragt sich nur nach seinem Wie. Das Problem ist nicht rein gedanklicher Art. Seine größte Schwierigkeit liegt darin, daß es ein Erfahrungsproblem ist, nicht in dem Sinne, daß beide Seiten zusammenhängen könnten, sondern daß sie sich wirklich als zusammenhängend behaupten.

Die Bibel redet davon in ihrer Weise durch den Lohn- und Strafgedanken, dessen Hintergrund eben jene Korrespondenz von Sittengesetz und Natur ist. Da aber die Bibel weiß, welche Schwierigkeiten es macht, diesen Lohngedanken zu behaupten, verlegt sie den Ausgleich ins Jenseits. Hier ist die Zeit des Leidens, drüben aber wird sich alles ändern. Die letzte Versöhnung wird nicht in einer Herrlichkeit des nackten Geistes bestehen, sondern in einer Gesamtbefriedigung des Daseins. Die Bibel ist weit entfernt von einem kalten Spiritualismus, innerhalb dessen Glück und Seligkeit keinen Sinn haben.

Für uns handelt es sich darum, diesen Gedanken neu zu gestalten. Auch wir sagen: Wenn Gott der Herr aller Dinge ist, so muß es eine Harmonie geben zwischen den sittlichen Werten und dem natürlichen Verlauf der Welt. Der Lohn- und Strafgedanke der Bibel ist sehr populär und eine höchst einfache Lösung, erregt aber schwere Bedenken. Die Erfahrung lehrt uns tausendfach, daß sittliche Würdigkeit nicht vor Leiden schützt, und daß dagegen das Laster oftmals triumphiert. Dieser große Konflikt mit der Erfahrung läßt die Menschen nach der göttlichen Gerechtigkeit rufen,

und wenn sie nicht erscheint, wird nur zu oft alles über Bord geworfen. Wir stehen aber nicht nur vor dieser praktischen Schwierigkeit, sondern auch vor einer religiösen. Der Lohn- und Strafgedanke erfordert, daß wir uns Gott beständig mit dem kleinlichen Wohl und Weh der Menschheit beschäftigt denken und wie ein Schulmeister Belohnungen und Bestrafungen verteilend. Das übt dann aber auch eine verfälschende Wirkung auf das Sittliche aus, dem sein innerer Sinn genommen wird, sobald der Gedanke an Lohn und Strafe mitspielt. Das wahrhaft sittliche Geschehen geschieht um seiner eigenen Majestät willen! Dazu treten dann schließlich noch die Schwierigkeiten von seiten unseres Naturbegriffs her. Es ist unmöglich, sich vorzustellen, daß das innere Gesetz der Natur fortwährend gebrochen werde zum Zweck des Menschen, daß Sturmfluten und andere Naturausbrüche arrangiert wurden, um sündige Städte zu verderben, wobei die Natur dann doch keine Auswahl mehr treffen könnte und Unschuldige zugleich mit Schuldigen erwischte. Und ebenso unmöglich ist es, den Naturzusammenhang im guten Sinne unterbrochen zu denken, um fromme Leute mit reicher Ernte oder dergleichen zu segnen. Die Opposition von dieser Seite her ist etwas Modernes. Aber auch aus den vorigen Gründen vermögen wir nicht mehr mit dem Lohn- und Strafgedanken zu arbeiten. Ja, wir werden fragen müssen: Besteht überhaupt ein Zusammenhang zwischen dem sittlich Guten und dem Glück?

Und da ist nun die Antwort: Ja, wir dürfen zweifellos vom Segen des Guten sprechen. Aus jedem guten Menschen quillt Segen, nur vielleicht nicht immer für ihn selbst, aber für andere. Daneben kommen die unmittelbaren Folgen jedes Tuns in Betracht. So ist die Gesundheit oft eine ganz natürliche Segensfolge sittlich mäßigen Lebens. Aber in einem auf Gott bezogenen Leben geschieht alles Gute um seiner sittlichen Würde willen, nicht wegen der günstigen Folgen. Auch zeigen sich diese oft erst an den Kindern und Enkeln, während die Eltern selbst ein äußeres Prosperieren

nicht mehr erlebten. „Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber schrecklich fein.“ Aber hier ist genau zu unterscheiden, daß Folgen etwas anderes sind wie Lohn und Strafe. Jede Handlung steht in einem bestimmten Zusammenhang, und wer das Auge besäße, müßte ihre Folgen durch Jahrtausende erkennen können. So ist der Begriff von Lohn und Strafe durch den der sittlichen Weltordnung zu ersetzen, und in diesem Sinne sind wir berechtigt, das Wort „Gerechtigkeit erhöht ein Volk“ aufzunehmen. Wir müssen uns nur darüber klar sein, daß hier jeder Gedanke an einen unmittelbaren Eingriff Gottes fehlt, sondern wir stehen vor der inneren Verkettung. Ebenso ist kein festes Verhältnis zwischen der Größe des Segens und der sittlichen Leistung herzustellen und auch keine unmittelbare Beziehung auf das Individuum. Was ich an Selbstaufopferung leiste, kann viele Tausende segnen, wie Jesu Tod beweist. So läßt sich mit dem Gedanken der sich durchsetzenden Folgen dennoch das Glück der Gottlosen mit einem von ihnen ausgehenden Unglück vereinen.

Indessen: Wir dürfen nicht alles Glück und Unglück aus der sittlichen Weltordnung herleiten. Massenunglücksfälle entspringen der eigenen Gesetzmäßigkeit der Natur; da trifft es eben, wen es trifft. Zusammenhänge mit sittlichem Tun sind hier nicht mehr zu konstatieren. Wir stehen vielmehr vor der Tatsache, daß wir zwar überall in die Natur eingebettet und mit ihr verknüpft sind, daß aber eine Fülle ihrer und unserer Bewegungen nichts miteinander zu tun haben. Wohl wäre es denkbar, daß unter dem Gesichtspunkt einer letzten, höchsten Weltbetrachtung, die kein menschlicher Geist zu leisten vermöchte, sich dennoch Zusammenhänge auf täten. Wir aber kennen sie nicht. Für uns bleibt immer ein Rest von Schicksal übrig, demgegenüber wir nichts tun können, als ihn mit Mut und Unerschütterlichkeit des Glaubens hinzunehmen. Wir haben nicht zu fragen: Gott, warum tust du dies oder jenes? Auch Jesus sah davon ab, große Unglücksfälle zu deuten; sein religiöser Instinkt wies ihn auf Gottes Willen. Auch von

Lohn- und Strafrechnerei findet sich bei ihm nichts: das lehrt uns das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Bei Paulus durchbricht der Gnadengedanke die Lohn- und Straftheorie. Dennoch bewahrt die letztere eine wenn auch nur bedingte Herrschaft, und dies ist einer der Punkte, wo wir über das Neue Testament hinausgewachsen sind. In letzterem ist die Theorie mehr auf das Diesseits hin durchbrochen; in bezug aufs Jenseits und sein großes Endergebnis bleibt sie bestehen. Das Diesseits gehört eben dem Teufel. Darum ist es nicht der Ort, wo sich die große Korrespondenz zwischen Sittlichkeit und Glück vollzieht. Aber schon ist der Teufel gebunden, und am Tage des kommenden Reichs wird alles ausgeglichen werden, wie das Gleichnis vom armen Lazarus bezeugt.

Auch hier stehen wir vor Gedanken, die für uns nicht mehr zu behaupten sind. Wir können uns den plötzlichen Eintritt des großen Ausgleichs nicht ohne weiteres vorstellen. Jedes Zukunftsschicksal ist für unsere Begriffe nur möglich als etwas in innerer Kontinuität Wachsendes und aus schon hier erworbenen Ansätzen Hervorgehendes. Was wir meinen, ist kein Wunder, sondern zusammenhängendes Werden. So nur ist die Unsterblichkeit und sind die steigenden Stufen der Seligkeit zu denken. Es kann sich in der Endvollendung nur um eine immer größere Herausbildung der Seele aus dem Äußeren, Naturhaften und Schicksalsmäßigen handeln, wo unser höheres Selbst dem allen entwächst und zu Gott zurückkehrt. In bezug auf das letzte Schicksal der Bösen ist es einleuchtend, an eine Selbstauflösung zu denken, die durch das die Seele zerstörende gottgegensätzliche Beharren eintritt.

Es besteht nun einmal das Postulat einer großen Endversöhnung zwischen dem Sittlichen und dem, was in unserer Erfahrung auf einen Zusammenhang naturhafter Art hindeutet. Aber mit dem vorigen haben wir uns schon den Weg gebaut; denn wenn die Seele von Natur und Schicksal zu Gott zurückkehrt, so muß sie beide, Natur und Schicksal, in Gott, dem Herrn aller Dinge,

wiederfinden. Es handelt sich nur um ein Postulat. Seine Bedeutung ist die Endeinheit des hier schmerzvoll Getrennten, eine Einheit, die mit unserem innersten Trieb gegeben sein muß. Durch welche Stufen der Reinigung hindurch wir immer gingen, das Ende kann nur sein, daß wir alles in Gott hätten. Nackte Geistigkeit aber gibt es auch in Gott nicht; ja, die letzte Vollbefriedigung würde vielleicht ein Untersinken in der Fülle des Lebens überhaupt bedeuten. Unsere ganzen Ansätze zwingen uns dazu, daß wir uns ein völlig materienfreies Sein nicht denken können; denn diese Ansätze sind eben ein Ineinander von Geist und Natur, das bestimmt ist, als Gegensatz überwunden zu werden. Aber Überwindung heißt nicht Vernichtung des einen Teils! Hier liegen sehr tiefgehende Fragen, für die wir, wie für alle die Natur betreffenden Fragen, nicht mehr die Antworten der Bibel hinnehmen können. Das ist gewiß: in dem, was wir heute sind, schaffen wir unsere Zukunft, und keine Macht der Welt könnte aus dem Nichts ein Morgen entstehen lassen. Der Gedanke der Seligkeit in seiner letzten Tiefe bedeutet nicht nur die Heiligkeit, sondern Seligkeit des Lebenswillens überhaupt. Der Mensch ist eben nicht nur sittliches Wesen und kann nicht nur durch Sittlichkeit zur Befriedigung gelangen. Dieses Ineinander unseres Geistes und der Natur aber muß auf ein letztes Ineinander zurückgehen, das in den Tiefen des göttlichen Lebens selbst zu suchen ist.

Und nun noch eins: Behaupten wir eine Korrespondenz zwischen dem sittlichen und dem sinnlichen Menschen, wie steht es dann mit der Erfahrung? Wir müssen zugeben, daß sich in einer großen Zahl von Fällen diese Korrespondenz nicht konstatieren läßt. Es gibt Glücksfälle, die ohne jeden Zusammenhang mit dem sittlichen Wert sind; es gibt reiche Entwicklungsmöglichkeiten nach der Seite des sinnlichen Menschen hin, die nicht zum Guten genutzt werden, und es gibt umgekehrt Vernichtung der Besten, wo durch äußere Schicksalsschläge, zum Beispiel schwere Krankheiten, der geistig-sittliche Kern des Menschen be-

einträchtigt oder vernichtet wird. Es gibt Naturbrutalitäten, die Tausende hinwegraffen, ohne sich um den einzelnen zu kümmern. Jede Zeitung bestätigt die Zusammenhangslosigkeit von Schicksal und Würde. Was ist nun darauf zu sagen? Hier kann lediglich der persönlichen Überzeugung Ausdruck gegeben werden. Sie geht dahin, daß Geisteswerte und Naturwerte zwar in bezug auf das Ganze der Welt zusammenhängen, im Einzelnen aber auseinander-treten. Wohl herrscht ein allgemeiner Zweckzusammenhang, aber gleichzeitig herrscht auch der Kampf, der nur zu begreifen ist als ein mit den Werdebedingungen der Welt gesetztes Schicksal. Ein kämpfendes Leben wie das geistige ist ohne Unglücksfall und Verlust nicht zu denken. Kampf ist eben nur dort, wo es wirklich auf Tod und Leben geht, wo Wagemut und voller Einsatz der Person keine Phrasen sind, und wo man sich dann auch nicht beklagen darf, wenn es Tote und Verwundete gibt. Die Frage ist nur: Hat das Geschöpf überhaupt Anspruch auf Glück und Verwirklichung seiner Ideale? Die Beantwortung der Frage gehört nach ihrem vollen Umfang in die Theodicee, es soll aber hier schon dieses vorausgenommen werden: Nein, das Geschöpf hat keinen Anspruch darauf! Wer unter die Räder kommt, der kommt unter die Räder. Der Ton darf den Töpfer nicht fragen: Gott ist nicht zur Rechenschaft zu ziehen! Wenn einen Menschen das göttliche Leben emporträgt, so mag er es ihm danken — Anspruch darauf hat niemand.

§ 14. Gott als Liebe.

Diktat 1. Im Gedanken der Heiligkeit erschöpft sich aber noch nicht das Wesen Gottes, denn im Begriff der Heiligkeit liegt mehr als die Beziehung Gottes auf das absolute Sittengesetz, wobei Gott nur die Quelle aller sittlichen Vernunft und der Grund der Übereinstimmung der natürlichen und sittlichen Ordnung wäre. Wie das Sittengesetz selbst nicht nur bloße Norm ist, sondern in seiner Befolgung der höchste beseligende Wert des Geistes verwirklicht wird, so

betrachtet das Christentum Gott nicht bloß als Quelle und Urbild der Normen, sondern als in diesen Normen zugleich sich selbst mitteilende und die Kraft zum Guten bewirkende Liebe. Gott befiehlt nicht nur das Gute, sondern er schafft es auch in uns durch die Gegenwart seines Geistes. Freilich geht nun aber diese Schaffung des Guten nur durch eine tiefe Erschütterung hindurch. Es muß durch Gottes Heiligkeit die natürliche Selbstsucht, der Wahn der Selbstgerechtigkeit und der Trotz der sündigen Gottesferne erst gebrochen werden, um dadurch der emporziehenden und erhebenden Kraft der Heiligkeit Gottes den Raum zu schaffen. So hat die Heiligkeit die Doppelwirkung der Demütigung und der Erhebung. Beides aber faßt sich zusammen in dem Gedanken der heiligen Liebe, die durch diese Erschütterung hindurch erst die Gemeinschaft mit sich selbst bewirken kann. Dadurch erzieht sich Gott die Kinder Gottes als vertrauende, siegesgewisse, in sich selbst gefestigte Persönlichkeiten und als ein unter sich verbundenes Reich der Liebe. Gotteskindschaft, Gottesreich und Gottes Vaterliebe sind die Worte, mit denen dieser tiefste Sinn des Christentums in der Jesuspredigt ausgesprochen ist.

Das schließt zugleich die Bereitschaft Gottes zur Sündenvergebung unter der Bedingung des Glaubens oder der vertrauenden Selbsthingabe in sich ein, ohne daß diese eine weitere Bedingung und Ermöglichung erforderte. Sie liegt im Wesen der göttlichen Vaterliebe, die dem endlichen, sündenbelasteten Geiste nur erschütternd, sündenvergebend und damit erhöhend und reinigend erscheinen kann. Das führt dann auf das letzte Geheimnis der Schöpfung und Weltexistenz; es ist die Liebestat Gottes, der sein Wesen in unendlichen Geisterreichen vervielfältigt und in ihnen sich selber zurückgewinnt. Von da aus erscheint Gott überhaupt im Lichte eines universalen Theismus, der in allen Geistern unter verschiedenen Lagen und Umständen das Licht des Guten und der göttlichen Liebe hervorbrechen läßt und diesen seinen Sinn im

Christentum nur am höchsten und lebendigsten offenbart. Das bedeutet dann auch freilich die Unabhängigkeit eines solchen Gottesglaubens von einem stellvertretenden Sühnewerk. Es ist vielmehr die Heiligkeit unter die schaffende und erziehende Liebe ein- und unterzuordnen, während der Gedanke einer Koordination von Gerechtigkeit und Gnade, Heiligkeit und Liebe samt dem daraus folgenden Sühnewerk die innere Einheit des Gottesgedankens aufhebt. In dieser vollen Durchleuchtung ihres Sinnes erscheint dann aber die heilige Liebe, die alles schafft, und gibt, was sie fordert, und die Forderung nur braucht, um den Boden für die Schaffung des Geforderten zu bereiten, als Gnade. Die verdienstlose Gnade, die aus eigener Initiative schafft und schenkt und die Forderungen ihrer Heiligkeit durch die Erschütterung und Läuterung der Seele hindurch selbst hervorbringt, ist das letzte Wort für den christlichen Gottesbegriff.

2. An diesem Punkt zeigt sich nun abschließend die Sonderart des Christentums gegenüber allen außerchristlichen Religionen. Der Gedanke der Gunst, Güte und Freundlichkeit der Gottheiten hat sich allerdings in allen höheren Polytheismen herausgearbeitet und ist mit dem hier stets betonten personhaften Charakter überall in Zusammenhang. Allein diese Güte und Gnade bleibt eine wesentlich eudämonistische und wird von Zügen der alten und naturhaften Indifferenz und solchen der unberechenbaren Launen durchkreuzt. In den monotheistischen Entwicklungen aus den polytheistischen heraus wird der Gedanke der Güte und Gnade des Alls gestreift, bleibt aber in den abstrakten Gesetzmäßigkeiten doch wieder hängen. In den Pantheismen endlich geht er mit der Personhaftigkeit Gottes selbst total verloren, und tritt die All- und Einheitsempfindung an Stelle des Gnadengedankens. Nur in dem christlichen Theismus findet der Gnadengedanke seine volle Stellung, und zwar als ein antieudämonistischer, auf den sittlichen Wert und das Heil der Seele sich beziehender. Dabei ist in der kirchlich-dogmatischen Lehre dieser

Gnadengedanke noch sehr uneinheitlich entwickelt, indem dieser ihn vor allem von der Seite der Sündenvergebung und Versöhnungsstiftung ansah, woran sich die ethische Erneuerung anschließen mochte, so gut, wie sie konnte. Jene Sündenvergebung und Versöhnung aber waren ihrerseits auf eine mit dem Sündenfall bewirkte Spaltung zwischen Gerechtigkeit und Liebe zurückgeführt, und erst aus dem den Zwiespalt aufhebenden Versöhnungsoffer Christi ergab sich dann die Gnade.

3. Der Gedanke Gottes als Liebe und Gnade liegt so sehr jenseits aller wissenschaftlichen Welterkenntnisse und ist so sehr rein religiöse Gewißheit, daß hier weitere philosophisch-metaphysische Probleme sich nicht mehr ergeben. Diese beziehen sich auf die Vorbedingungen des Liebesbegriffs, wie sie in den beiden vorigen Paragraphen entwickelt sind. Es ist hier nur zu sagen, daß dieser Liebesbegriff mit der Analogie menschlicher Liebe nichts zu tun hat und daher durch ihn Gott nicht verendlicht wird; denn diese Gottesliebe hat mit der affektiven und sinnlichen Liebe nichts zu tun, sondern bezieht sich auf eine Einheit und Gemeinsamkeit des Geistes in objektiven Werten. Daher hat vielmehr umgekehrt der religiöse Liebesgedanke des Gottesreiches seine Analogie an dieser übermenschlich begründeten Liebe Gottes zu den Kreaturen. Alle Bilder von der Vater- und Mutterliebe her sind daher auch nur Bilder. Dagegen zeigt nun aber freilich dieser Gnaden- und Liebesgedanke eine Reihe von Schwierigkeiten im Verhältnis zum praktischen und tatsächlichen Laufe der Dinge, insofern es sehr schwer ist, diesen aus Gnade und Liebe wirklich zu begreifen. Die Widersprüche liegen erstens in der Wahrnehmung der relativen Seltenheit, mit der dieses Liebesziel erreicht wird, was auf den Gedanken einer überhaupt nicht alle erfassenden Liebesbestimmung oder der partikularen Prädestination geführt hat. Sie liegen zweitens im Verhältnis des Liebesgedankens zu den Leiden und Brutalitäten des Naturlaufs und zu der Macht des Bösen oder in den Problemen der sogenannten Theodicee. Es

sind beides daher in der Dogmatik viel verhandelte Themata.

a) Die Frage ist, ob der Liebeszweck Gottes mit der Kreatur ein universaler oder ein partikularer ist. Nun ist in der wirklichen Erfahrung völlig klar, daß jedenfalls innerhalb des irdischen Lebens die Möglichkeit der Erhebung zu diesem Liebeszweck sehr verschieden ist. Tiefstehende, kulturlose Rassen, geistig verkümmerte oder erkrankte Individuen, in der ersten Kindheit abgebrochene Lebensläufe, schließlich die Verschiedenheit der Beanlagung für das religiöse und ethische Leben zeigen, daß hier von einer gleichmäßigen Bestimmung aller nicht die Rede sein kann. Die Verwirklichung des Liebeszweckes ist also sicher eine partikulare. Man hat gefragt, ob und wie das mit der Gerechtigkeit Gottes verträglich sei; allein das ist kein echtes religiöses Problem, da es keinen Anspruch der Kreatur gegenüber Gott und für Gott keine Gerechtigkeitspflicht gibt, sondern eine solche nur zwischen endlichen Wesen besteht. Es ist vielmehr der Wesenszweck der Gotteskindschaft nur als der höchste zu bezeichnen, neben dem es untergeordnete Zwecke gibt. Hier hilft auch keine Lehre von einer Entwicklung nach dem Tode; denn ein Durchbruch aller im Laufe wiederholten Reinkarnationen ist unausdenkbar, und die Entwicklung nach dem Tode muß einen zu entwickelnden Ansatz voraussetzen. Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältnis dieser partikularistischen Heilsidee zur Freiheit. Der Partikularismus kann nach allem bisherigen nicht deterministisch verstanden werden. Er kann nur verstanden werden als die Eröffnung der Möglichkeit, deren Verwirklichung selbst dann der Willenshingabe des einzelnen anheimgestellt ist, so daß wir innerhalb der Auslese der Berufenen wieder die engere Auslese der wirklich das Heil Ergreifenden haben. Es gibt also keine doppelte Prädestination zu Himmel und Hölle, sondern eine Prädestination durch Darbietung der Möglichkeit des Heils und innerhalb dieser wieder den engeren Kreis der Verwirklichung

des Heils in eigener Tat und Hingabe an die Gnade. Was mit dem an die Gnade und das Heil, das ja seinerseits an das Christentum nicht gebunden ist, sondern in ihm nur seinen höchsten Ausdruck empfängt, sich nicht Hingebenden wird, das ist schlechterdings nicht zu sagen.

b) Die Erfassung des göttlichen Wesens als heilige Liebe stellt aber noch ein großes weiteres Problem metaphysischer Natur, nämlich die Frage, wie sich die hier behauptete Liebe Gottes zu dem unermesslichen physischen und moralischen Elend der wirklichen Welt verhalte, oder das Problem der Theodicee, das für jede Religion ein sehr ernstliches, für die christliche aber mit ihrer prinzipiellen Erfassung des göttlichen Wesens als Liebe besonders brennend ist. Die kirchliche Lehre hat sich mit ihm auf eine sehr kindliche und populär-mythische Weise abgefunden, indem sie Übel, Leiden und Tod in der Natur und die sündige Verderbnis einfach auf den Sündenfall zurückführte, für das, was damit nicht erklärbar war, Teufel und Dämonen verantwortlich machte und die Rechtmäßigkeit alles Elends mit der gleichen Strafwürdigkeit aller infolge der Erbsünde begründete. Die antike Religionsphilosophie, an die die kirchlichen Theologen sich oftmals anlehnten, erklärte alles das aus der Materie und der Trübung des Geistes durch die Materie, was in Wahrheit ein zweites Prinzip neben Gott bedeutet. Diese Auflösung, die schon für den Standpunkt des Altertums unhaltbar war, ist seit der Erweiterung unseres Einblickes in die ungeheure Ausdehnung und Gesetzmäßigkeit der Natur sowie in den überall herrschenden, biologisch bedingten Kampf der Lebewesen untereinander vollends unmöglich geworden, wozu die sonstige Unmöglichkeit der Lehren vom Urstand, Fall und Erbsünde hinzukommt. Zum Zweck einer anderen Lösung dieser Frage müssen wir von der doppelten Tatsache ausgehen: einerseits von der geistigen Welt und den in ihr wirksamen Erlösungskräften, andererseits von der vorliegenden Naturbeschaffenheit mit ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit und ihrer gegenseitig sich

begrenzenden Wechselwirkung des Lebens sowie von der Herrschaft des Bösen und den daraus entspringenden Folgen. Es muß dieser Doppelbestand daher zurückverfolgt werden in das göttliche Wesen selbst, in dem selber ein Kampf zwischen den Zielen der heiligen Liebe und der tatsächlichen Natur, zwischen den Zielen der Geisteswelt und den Abirrungen der Geister angenommen werden muß. Das kann unter Wahrung der Einheitlichkeit und Absolutheit Gottes aber nur so geschehen, daß aus dem Wesen der die Welt setzenden göttlichen Liebe zugleich doch auch die Verflechtung der Geister in eine reine Tatsachenwelt, die sie zu bearbeiten haben, und von der sie auch zu leiden haben, sowie die Möglichkeit und damit die Notwendigkeit von Irrtum und Sünde folgt. Danach wäre die Schöpfung zugleich die Unterziehung Gottes unter die aus ihr folgenden Leiden der bunten Tatsächlichkeit der Natur und unter geistige und sittliche Irrungen, da die geschaffene Welt und die aus ihr zu Gott sich erhebende Geisterwelt diese Bedingungen in sich einschließt. Dazu kommt, daß für das christliche Liebesziel der vollen Hingabe an Gottes Gnade die Zertrümmerung der kreatürlichen Sprödigkeit und Selbstheit religiös-ethisch notwendig ist. Die Welttätigkeit Gottes wäre demnach die Erhebung des Geistes aus den Schöpfungsbedingungen in die göttliche Gemeinschaft, und die Erlösung wäre ihre Zurückführung zu Gott. Die Erlösung wäre also im letzten Grunde Selbsterlösung Gottes, Rückkehr Gottes zu sich selbst. Damit wären dann auch die allgemeinen Grundlagen des Erlösungsbegriffs im Gottesbegriff erst vollständig entwickelt und gezeigt, warum das Wesen der Religion überhaupt in der Erlösung bestehen und die vollendete Religion die vollendete geistig-sittliche Erlösung sein muß.

c) Der Gedanke der Schaffung und Erziehung persönlicher Geister zur Anteilnahme am göttlichen Leben enthält schließlich noch den weiteren Gedanken eines Wachstums des göttlichen Lebens, einer beständigen Selbstvermehrung Gottes durch das beständig neu entstehende geistige

Leben. Dabei erscheinen die so erzeugten Persönlichkeiten als die von Gott gebildeten und erzogenen Helfer in seinem Werk der Vergeistigung der Welt und der Herausbildung persönlichen Lebens, in deren Arbeit, Hingebung und Verantwortungsgefühl die Verwirklichung der göttlichen Ziele mitbegründet ist. Diese Gedanken enthalten nun aber eine Reihe metaphysischer Schwierigkeiten. Kann Gott wachsen und sich vermehren, dann ist er schwerlich als unendlich zu bezeichnen. Ist er in Vergeistigung und Ethisierung der Welt auf die Mitarbeit der von ihm erzogenen Geister angewiesen, so wird er mitbedingt durch seine eigenen Geschöpfe, und hat der Durchbruch der endlichen Seelen in das göttliche Leben für ihn selbst die Bedeutung des Lebendig- und Realwerdens im endlichen Leben. Schließlich ist die Frage nach der Endbedeutung der so erwachsenden geistigen Persönlichkeiten neben Gott, ob sie, obwohl in der Zeit begonnen, im Ergebnis ewig und zeitlos werden können. Auf diese Fragen, die lediglich Konsequenzen des theistisch-christlichen Gottesbegriffs der Liebe sind, läßt uns die Bibel natürlich ganz ohne Antwort, aber auch die dialektische Überlegung führt hier zu keinem klaren Ziel, denn schon der Begriff des Wachstums und der Vermehrung Gottes durch beständig neu erzeugte Wesen kann doch nur sehr relativ verstanden werden, da all diese Neustiftungen doch nur aus Gottes Wesen hervorgehen und somit also in diesem schon vorbedingt sind. Eine Auflösung dieses Gegensatzes, der wieder nur der Gegensatz zwischen Wille und Wesen ist, ist begrifflich unmöglich. Ähnlich steht die Schwierigkeit bei der entgegengesetzten Frage: bei der Endbedeutung der Persönlichkeit. Hier kann nun freilich zunächst eine annähernde Antwort gegeben werden: Die Freiheit besteht in der Hingebung an Gott, an das Notwendige und Gültige, und ist dieses in dem Maße ihrer Verwirklichung die Erhebung in die Sphäre des Notwendigen oder die Aufhebung ihrer selbst als Entscheidungs- und Wahlfreiheit. Damit liegt der Gedanke nahe, daß in demselben Maße die Sonder-

*existenz außer und neben Gott überwunden und die Eini-
gung im Willen vollzogen wird, deren Ende die Rückkehr
in den göttlichen Geist ist. Die Selbstvervielfältigung und
Selbstbereicherung Gottes ginge dann durch die endlichen
Lebensprozesse nur hindurch und vollendete sich in der
Wiederaufnahme der endlichen Geister in sein Wesen, wo
die vollkommene Willenseinigung vielleicht überhaupt die
Wiederauflösung der individuellen Sonderexistenz be-
deutet. An diesen Punkten steht die religiöse Spekulation
vor den Wahrheitsmomenten des Theismus und des
Pantheismus zugleich und vermag sie nicht mehr be-
grifflich zu verbinden. Am Gottesbegriff scheitert schließ-
lich alles Begreifen, aber die zu seiner Bildung führenden
Ansätze bleiben darum doch in ihrem Rechte. Damit sind
wir von allen Spekulationen wieder zurückverwiesen auf
die Ausgangspunkte in der Bibel und der Geschichte und
in dem inneren Erleben.*

Vortrag Wir sahen, daß sich uns das Wesen Gottes am Gedanken der Heiligkeit enthüllte, wir sahen das Beherrschende nicht im Gedanken des Seins, sondern im Gedanken des Sollens, der uns gleichfalls zur Tat und nicht zum bloßen Untergang im göttlichen All bestimmte. Aber dennoch bedeutet Heiligkeit nicht das letzte Wort des christlichen Gottesbegriffs. Im Wesen Gottes als des Heiligen lebt noch ein verborgener Kern, den es nunmehr herauszuheben gilt. Gott ist wohl das Sittengesetz, aber dieses Sittengesetz wird durchströmt von einer Kraft, die nicht nur Forderung bedeutet. Ein Augustinsches Wort lautet: „Gib du mir, was du mir befehlst.“ Gott ist ein schneidender Wille, aber er ist gleichzeitig die innere Wärme, die stärkende Kraft, durch die wir das Sittengesetz verwirklichen. Vollkommenheit ist keine tote und tötende Formel, sondern etwas Lebenbewirkendes. Der Sinn des Sittengesetzes ist Willens- und Lebenseinigung und damit inneres Glück, damit Seligkeit. Niemals ist Sittlichkeit eine kahle Betätigung von Forderungen, sondern das Aufleuchten ihres Gesetzes ist auch

Mitteilung. Gott gibt, indem er fordert, das ist der tiefste Gedanke, der sich hier enthüllt. Der christliche Glaube behauptet die Hineinhebung des Endlichen in das göttliche Leben; er behauptet, daß Forderung Kraft bedeute, daß Gesetz nicht Buchstabe, sondern Geist sei. Hier bietet sich das zusammenfassende Wort dar in der göttlichen Liebe, welche heilige Liebe ist, das heißt Liebe, die uns durch das Sittengesetz aufweckt, in sich selbst zieht und, wenn sie uns erst besitzt, in uns das Gute schafft. Sittlichkeit wird zum äußersten Strahlenkranz dieser Liebe. Heiligkeit und Liebe gehören zusammen. Es ist nicht so, als ob ein ewiger Wert im bloßen Befolgen läge. Heiligkeit ist nicht selbst Zweck und Sinn, sondern von ihr geht nur das Mittel aus, das den Liebeswillen auf uns überströmt. In ihren letzten Tiefen verstanden, ist sie Ausstrahlen der Liebe und Wurzel des Lebens, das die Kreaturen mit sich vereint im göttlichen Leben.

Diese Darstellung ist nun nicht die übliche Art der Verbindung von Gesetz und Liebe. Oft pflegt man beide sogar als Gegensätze zu fassen, woraus dann der Gedanke der Versöhnung durch Christi Tod folgt. Dieser innere Gegensatz von Heiligkeit und Liebe ist aber Jesus ganz unbekannt. Für ihn will Gott wohl immer das Heilige, ist aber auch immer der himmlische Vater, dessen Gesinnung wir haben sollen. Bei Jesus ist überall die wahre Gerechtigkeit eine Kundgebung der Liebe. Paulus kennt dann allerdings den Gegensatz von Gnade und Gesetz, meint aber keine Gnade, die außerhalb des Guten wäre; denn ihr Wesen ist ja gerade, daß sie uns dazu aufweckt und Kraft gibt. Die Gnade ist niemals etwas, um loszukommen von den Forderungen der Heiligkeit, sondern sie macht die Heiligkeit möglich. Das allein ist der Paulinische Gedanke! Das wahrhaft Gute kommt nie aus dem Gesetz, sondern aus der Willenseinigung mit Gott. Also auch hier keine Kluft zwischen Gnade und Gesetz, sondern vielmehr Gutes durch Gnade, Heiligkeit nicht ohne Gnade, sondern im Gegenteil ausströmend aus ihr. Der neue Mensch bedeutet das Leben aus der

Gnade — das ist das Zentrum des ganzen Neuen Testaments.

Natürlich ist durch dies Ineinsetzen nicht ausgeschlossen, daß die Wirkung der Heiligkeit in erster Linie Demütigung ist, bestimmt, den Boden des menschlichen Herzens zu lockern für das zu schaffende Gute, das ja nicht aus dem Zusammenschachern aller Kräfte quillt, sondern aus der vollen Hingabe. Die erste Wirkung ist gar nicht das Gefühl der nahenden Liebe, sondern Zerberbung. Das bedeutet keinen Gegensatz; denn wir haben hier nicht menschliche Liebe vor uns, sondern eine Liebe, die sich auf ewigen Gehalt richtet. Es ist keine sentimentale Liebe. Gott ist es nicht zu tun um das Erwählen von Lieblingen, sondern um die Erhöhung des Menschen in das wahrhaft Gute. Eine solche Liebe kann uns nicht mit einem Regen von Seligkeit und Gunst überschütten. Sie muß zunächst das endliche Wesen aufschrecken, darum erscheint sie uns im Anfang als vernichtendes, peinigendes Gesetz. Unsere harten Schalen müssen erst gesprengt werden, und die erschütternde Liebe ist der Meißel, der sie sprengt. Der Gedanke eines vernichtenden, peinigenden Gesetzes ist nur der Wahn des sich selbst suchenden Geistes, solange wir in unserer endlichen Begrenztheit verharren. Aber wir finden, daß dies nur ein Durchgangspunkt ist, nur das dunkle Tor, ohne das es kein Verständnis der göttlichen Liebe gibt. Gott hat nicht Freude am Zerberben, sondern aus dem Zerberben ergibt sich die gläubige Hingabe. Sie ist das Ziel, wenn auch nicht im ersten Effekt. Die Vernichtung ist der Anfang, dann aber wird uns klar, daß uns nicht die Heiligkeit des Niederwerfenden gegenübersteht, sondern die schenkende Gnade. Aus dem Begriff der heiligen Liebe ergibt sich also die Doppelwirkung der Vernichtung und der gläubigen Hingabe. Von der letzteren gelangen wir zum schaffenden Leben, wo wir die sich selbst schenkende Liebe erkennen.

Dieses Ziel offenbart sich bei Jesus im Gedanken der Gotteskindschaft und des Gottesreiches, die beide auf

den Vatergott zurückgehen. Damit ist nicht das Vertrauen auf die freundliche Macht Gottes gemeint, auf die man sich nur zu verlassen braucht, dann wird es einem schon gut gehen! Jesus meint vielmehr: Erneuert euren Sinn! Kommt von euch selbst los und als Gotteskinder in Gottes Reich! Die Vaterliebe will sich Kinder erziehen, und da sie heilige Liebe ist, treibt sie sie in Schmerzen und Selbstentzweiung hinein, nicht zu dem Ende der Gewißheit, daß es uns nicht dauernd schlecht auf Erden gehen werde, sondern zu der Gewißheit, daß wir „geliebt bei Gott“, das heißt für sein Reich bestimmt sind. Nicht auf äußeres Schicksal und Lebensführung kommt es zunächst an. In jenem letzteren Sinn findet sich der Vatermann wohl auch auf heidnischem Boden. Das Wort als solches entscheidet nicht, sondern der Sinn. Und der ist hier die heilige Liebe, die sich nicht auf Glück und Gedeihen richtet, als vielmehr auf innere Erweckung und Gemeinschaft mit Gott in ewigen, höchsten Werten, eine Gottesgemeinschaft, die zugleich Gemeinschaft aller Seelen ist, die sich in ihm finden. Denn die Idee, daß wir alle Brüder und Schwestern sind, hat nur ihren Sinn durch den in Jesu Sinn verstandenen Vaternamen. —

Daran schließt sich dann der Gedanke der Sündenvergebung. Die uns aufschreckende göttliche Macht ist größer als das Menschenherz. Selbst in der Bußpredigt verkündigt sich nicht der vernichtende Zorn, sondern schon der seinen Liebeswillen suchende Gott. Zum Leben weckend aber kann dieser Liebeswille nur sein, wenn er die Funktion hat, daß die Erschütterung des Selbstvertrauens zum Gottvertrauen wird. Die richtende Heiligkeit ist zugleich aufrichtende Selbstdarstellung Gottes als vergebende Liebe. Es ist außerordentlich wichtig, daß dieser Punkt nicht wie ein apartes Stück des Gottesgedankens herausgelöst wird, sondern daß wir ihn sehen als ins Ganze seines Wesens gehörend. Wir haben keinen Gott, der an sich die vernichtende Heiligkeit des Richters wäre, und der nur unter bestimmten Voraussetzungen die Heiligkeit des Richters aufhebt. Gott,

indem er heilige Liebe ist, ist erschütternd und erhebend zugleich. Seine prinzipielle Geneigtheit zur Sündenvergebung muß in sein Wesen selbst gedacht werden als von Hause aus in ihm liegend. Gott schuf die Kreatur, daß sie durch Sünde gehen und von ihm aufgeweckt werden sollte: gerade die gedemütigte spürt sein leises und starkes Ziehen, gerade die gedemütigte nimmt er auf, ja, nur in eine solche kann er die Fülle seiner Kraft gießen. Das wird aber nur möglich, wenn er gleichzeitig demütigend und vertrauenerweckend ist, wenn die Liebe prinzipiell in seinem Wesen liegt und aus dem innersten Kern seines Willens hervorbricht. Hier hängt ein Gedanke am anderen und im anderen. Der Grundbegriff ist die heilige, zu sich hinaufziehende Liebe.

Damit ist ein Gegensatz zu zahlreichen dogmatischen Stellungen gegeben. In der alten Schule war Gott die Gerechtigkeit, die nur durch das stellvertretende Sühneopfer Jesu die Vernichtung der Menschen vermeiden und die Strafordnung in die Barmherzigkeitsordnung umwandeln konnte. Bei Jesus aber findet sich von alledem nichts. Der verlorene Sohn, gezogen von kindlicher Hingebung, sagt nur: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen. Jesus kehrt sich gegen alle, die scheel sehen, weil Gott so gütig ist. Auch Paulus kennt keinen Ausgleich von Gerechtigkeit und Gnade. Seine Ausdeutung des Todes Jesu ist sehr schwierig und kommt fast dem Gedanken der damit vollbrachten Vernichtung von Dämonen gleich, die im Fleisch wohnen. Die eigentliche Erlösungslehre ist dann erst im kirchlichen Mittelalter konstruiert worden. Sie bedeutet die innere Zerteilung Gottes, die Aufhebung seiner Einheit von Gerechtigkeit und Gnade, und die Verkopplung beider durch das stellvertretende Leiden Jesu, was, sowohl ethisch wie religiös betrachtet, gleich unerträglich ist, ethisch, weil es sich um das Leiden eines Unschuldigen handelt, und religiös, weil mit dem Satz: „Gott ist heilige Liebe“ auch gesagt ist, daß diese Liebe sündenvergebend ist. Es bedarf für sie keiner besonderen Veranstaltung, sie ist

ihrem Wesen nach Gnade. Sie setzt einzig die Selbsthingabe voraus; denn sie kann nur wirken, wenn man sich ihr gänzlich öffnet. Es ist verdienstlose Gnade, es ist von sich selbst aus unwandelbare Gnade. Und es ist Gnade, die erst den Glauben und die Gewißheit erneuernder Lebenskraft wirkt. So ist die Gnade das letzte Wort zum christlichen Gottesbegriff. Von hier aus fällt ein Licht auf seine Gesamtheit. Ist es das letzte Wort zum Gottesbegriff, so wird uns in ihm auch der letzte Sinn der Schöpfung verständlich. Der lebendige Liebeswille ergießt sich in den Kreaturen, um sie mit sich selbst zu verbinden. Die Personhaftigkeit Gottes verlangt, daß die Kreatur Person wird, um sein Wesen widerzuspiegeln. Das können die Kreaturen aber nur, wenn sie sich emporziehen lassen. Persönlichkeit werden kann man nur durch Gott; denn wir werden es nur, weil Gott es ist. Damit schließt sich uns der Gedankengang. Wir sind ins letzte Geheimnis des Seins gedrungen, das wir anbeten, aber niemals als Theorie anbeten und immer nur in dem Maße überzeugt anbeten, als wir es, uns hingebend, erfahren.

Von diesem Gedanken der Gnade ist dann auch die Abgrenzung nach anderen Religionen hin zu vollziehen; denn es handelt sich hier um den Hauptpunkt, wo die christliche Religion Personalismus bedeutet. Jedem, den eine innere Erfahrung mit der göttlichen Heiligkeit verbindet, ist die Person Gottes der Kern dieser Erfahrung. Wer hier opponiert, gehört einem ganz anderen religiösen Typ an, dessen schaffende Kräfte uns völlig fremde sein müssen. Hier liegen die Goldadern des Christentums, von denen uns das große, religiöse Schicksal kommt, und an denen wir uns nicht irremachen lassen dürfen.

Wohl lebt etwas von den obigen Gedanken im Fühlen der Menschen überhaupt und daher in allen Religionen. Aber in den polytheistischen Formen bedeutet Gnade mehr Milde. Die Güte ist nicht ins eigentliche Wesen der Gottheit gedrungen; denn die Götter sind übermenschliche Naturgewalten, aus denen jeden Augenblick Indifferenz und

Grausamkeit hervorbrechen können. Es besteht die Scheu des Gottes vor der menschlichen Überhebung. Auch sind es eudämonistische Götter: sie sorgen nur für das Wohlergehen des Menschen. Den Gedanken der Liebe auf seinen innersten Sinn gebracht hat erst das Christentum, wo Gott die Gemeinschaft des endlichen Geistes sucht. In den monotheistischen Religionen findet sich dann, zum Beispiel in der Stoa, der Gedanke der Vorsehung und der göttlichen Weltordnung als gehandhabt von einer gütigen Gottheit. Aber in der Stoa fehlt, ebenso wie im Platonismus, die seelenergreifende Liebe. Wohl heißt es dort: „Mögen die Götter uns geben, ihnen ähnlich zu werden“, gemeint aber ist doch nur ein Untergehen im Weltgesetz, nicht das Persönliche, das von Gott gesucht wird. Ganz ähnlich steht es im pantheistischen Monotheismus. So wie bei ihm das Ethische verschlungen wird von der Allgottheit, so geht auch jeder Gedanke der Liebe im All-Leben unter. Es bleibt kein Subjekt übrig, auf das die göttliche Liebe sich richten könnte, aber es bleibt auch nichts Personhaftes in Gott übrig. Der Mensch ist nichts, die Gottheit alles. Des Menschen einziges Tun ist, in all seinem Suchen die Einheit zu suchen: in dieser Alleinheit dämmert ein Rest von Liebe. Doch diese Alleinheit ist keine Gnade, sondern allesverschlingende Allsubstanz. Der Gnaden- und Liebesgedanke aber kann nur auf seinen Gipfel kommen, wenn der Personcharakter auf seinen Gipfel kommt.

Innerhalb der christlichen Entwicklung selbst hat die Gnade auch nicht immer das gleiche Verständnis gefunden, und große Verschiedenheiten herrschen bis heute. Der Katholizismus sieht die göttliche Gnade vor allem in der Stiftung der Kirche mit ihren magisch-sakramentalen Wirkungen. Dies ist aber auch etwas völlig anderes als das, was wir meinen, wenn wir an die den einzelnen suchende Gnade glauben. In der orthodox-protestantischen Fassung erscheint die Gnade als Ergänzung und Korrektur. Sie trat erst ein nach dem Fall Adams und griff erst ein unter der Bedingung des Sühneopfers. Gegenüber dem katholischen

wie dem orthodox-protestantischen Gedanken bedeutet der unsere den rein geistigen Gedanken, für den es keinerlei geschichtlichen Ereignisses bedarf, um die Gnade möglich zu machen. Zugrunde liegt der moderne antianthropomorphe Gedanke von den Weltvorgängen. Zu beweisen im strikten Sinne ist hier nichts. Das sind Wandlungen des religiösen Gefühls. Ältere Zeiten fanden eben keine Schwierigkeiten in der magischen Überschüttung des Menschen durch die Gnade. Wir fühlen uns hier in Einklang mit unserem heutigen Gesamtbild der Dinge, welches die Einheit und Kontinuierlichkeit des göttlichen Weltlebens fordert. Der letzte Grund für diese Position ist ein instinktiver Widerwille gegen das Zerteilen Gottes. Dieselbe Abneigung findet sich auch schon bei Meister Eckehart. Unsere Darstellung deckt sich an diesem Punkt ganz mit der Darstellung der göttlichen Liebe durch die Mystiker.

Wir kommen nunmehr zu den theoretischen Schwierigkeiten, die der Gedanke der göttlichen Liebe in bezug auf die Welt bietet. Und hier stoßen wir nun auf sehr dornige Pfade. Zuerst die eigentlich begrifflich-philosophischen Einwände. Sie sind an diesem Punkt nur gering; denn sobald man überhaupt die personalistisch-ethische Fassung Gottes bejaht, liegt dieses alles viel zu sehr jenseits aller Begriffskunst und Dialektik, um von der Logik noch berührt zu werden. Es käme höchstens der Einwand in Frage, daß der Gedanke der Liebe anthropomorph sei. Nun ist aber Gnade mehr als Liebe: Gnade ist nicht anthropomorph. Der Einwurf vergißt, daß dieser göttlichen Liebe jede Spur des Affektiven fehlt, das heißt jede Spur des sinnlichen Elements, das in jeder menschlichen Liebe — nicht nur zwischen Mann und Weib — mitschwingt. Hier ist doch nur die innere Vereinigung des Willens gemeint. Was die christliche Welt sich als Liebe vorstellt, ist theopomorph gedacht, also genau das Gegenteil von anthropomorph. Es meint nicht die Befriedigung von Gemütsbedürfnissen, sondern im objektiven Element die gemeinsame Hingabe an das Übermenschliche. Daher auch

die Angriffe gegen diese „utopische Liebe“ oder „asketische Liebe“, die alle Leidenschaft der Seele töte, Angriffe, die viel berechtigter sind als der erstgenannte Einwurf. Denn es handelt sich wirklich um einen völlig anderen Charakter als den aller menschlichen Liebe, es handelt sich um ein Einswerden im Heiligen und Absoluten. Der Ausgang ist die Theomorphisierung des Menschen.

Die Schwierigkeiten liegen also nicht hier, sondern ganz wo anders. Sie liegen im Verhältnis dieses die höchsten Höhen des Glaubens erfliegenden Gedankens zu dem tatsächlichen Verlauf der Dinge, zu den Rätseln des Alltags, die oft in schneidendem Gegensatz zu dem Gedanken der göttlichen Gnade zu stehen scheinen. Und dies sind nun wirklich sehr schwierige Fragen; aber noch viel schlimmer als sie ist es, ihnen aus dem Wege zu gehen. Was nun kommt, ist nur ein Suchen und Mühen. Jedem bleibt schließlich doch die Aufgabe, eine Lösung für sich selbst zu finden. Aber es muß nun einmal sein, und wir wollen hier unseren Spruch sagen, so gut oder schlecht es geht.

Gesetzt, wir bekennen die Heiligkeit, welche zugleich Liebe ist, so erhebt sich sogleich die Frage: Inwieweit ist diese Liebe realisiert? Hier ist zu sagen: Sie ist nicht realisiert an denjenigen, die nicht wollen. Es handelt sich nur darum, ob denn auch alle in der Lage sind, wollen zu können. Wer unbefangen und weit genug denkt, findet hier Rätsel in Unmenge. Es gibt Jahrmillionen zu bedenken! Da stehen die Urmenschen vor uns mit ihren kümmerlichen Töpfen und Werkzeugen, in ihren armseligen Fellen, und wir fragen uns: Waren diese Wesen nicht überwiegend, ja ausschließlich bestimmt durch den Kampf ums Dasein? Oder ist es so leicht, mit ihnen den Gedanken zu verbinden, daß auch für sie die Möglichkeit jenes Zieles der heiligen Liebe bestand? Diejenigen, die das Brennen nach diesem Ziel in sich empfinden, mögen leicht die Schwierigkeiten der Erreichung für sich selbst überwinden. Wie aber steht es angesichts des erschütternden Eindrucks nicht gerade der Tierhaftigkeit, aber doch der

Naturhaftigkeit des Urmenschen? Oder auch: Wie verhalten wir uns zu derselben Frage gegenüber tiefstehenden Menschenrassen unserer Zeit? Doch man braucht gar nicht so weit zu gehen: in unserer eigenen Mitte begegnen wir tausendfachen Zerstörungen der physischen und vor allem auch der geistigen Funktionen der Menschen, die es für unsere Beobachtung ausschließen, an ethisch-religiöse Möglichkeiten dieser Wesen zu glauben. Es gibt nichts Beklemmenderes als den Besuch von Idiotenhäusern. Denn hier ist keine Verderbung des Willens, sondern vererbter Schwachsinn und Minderwertigkeit, wo zwar nicht jede Regung des Moralischen fehlt, wo sie aber so schwach ist, daß wir nicht von der Erreichung des Zieles der göttlichen Liebe reden können. Aber selbst so weit brauchen wir nicht zu gehen. Totgeborene Kinder und ganz früh gestorbene stellen uns vor das gleiche Problem. Tausendfache Not- und Elendszustände bedeuten solche Erschwerung, daß kaum zu erwarten ist, die davon Getroffenen könnten aus solchem Übermaß der Hemmungen den Aufstieg finden. Wohl gibt es auch hier alles durchbrechende Naturen, aber weitaus die meisten sind dazu unfähig. Es bleibt Tatsache, daß die Veranlagung für geistige Dinge eine verschiedene ist. Mögen schlechte Einflüsse und Verwahrlosung immerhin mitspielen, die Wichtigkeit der Anlage ist doch außer Zweifel. Es gibt rein praktisch veranlagte Naturen, wo das ethisch-religiöse Element minimal ist. Und es gibt andere Fälle, wo vielleicht doch noch ein Funke höheren Lebens aufwachen könnte, da schneidet ein Unglücksfall jede Hoffnung ab. Natürlich ist nie der strikte Beweis der Unmöglichkeit zu erbringen, aber klar bleibt darum doch die sehr erhebliche Verschiedenheit der Begünstigung des höheren Lebens. Gibt man aber diese zu, dann tut sich auch die Frage auf, ob wirklich alle dafür bestimmt sind? Schon ein Minimum von Befähigung wirkt hier erdrückend und macht die Frage möglich: Ist dieses Geistes- und Liebesziel Gottes durchzuführen?

Ein anderer Punkt der Schwierigkeit ist das Verhältnis

von Mensch und Tier. Das Tier ist keine Maschine, sondern ein geistiges Lebewesen. Haben wir es aber nicht mit einem bloßen Automaten zu tun, so müssen wir auch dem Tier gegenüber fragen: Wie steht es um die hier inkarnierte geistige Kraft im Gedanken an die höchsten Ziele? Nur mit der Antwort, daß das Tier zur Nahrung für den Menschen dient, ist diese Frage nicht zu behandeln. Das sind Gedanken, die die Theologen eigentlich nicht denken dürfen, was aber an ihrem Vorhandensein nichts ändert.

So drängt sich uns schließlich von allen Seiten her die Frage auf: Ist der höchste Zweck überhaupt nur partikular? Ist, da nicht einmal alle menschlichen Lebewesen befähigt erscheinen, am höchsten Ziel teilzuhaben, auch der Heilszweck gar nicht für alle gedacht, und trifft also die Wesen selbst keine Schuld? Es ist das Problem der Prädestination, das sich hier auftut. Der wirkliche Befund spricht für die partikulare Absicht. Das ist in der christlichen Lehre oftmals gesagt worden, am schroffsten bei Calvin. Er wird nicht müde, zu wiederholen: „Gott ist doch nicht verpflichtet, jedes Wesen zum höchsten Ziel zu führen! Ebenso könnte das Tier fragen, warum es kein Mensch, oder der Mensch, warum er kein Tier sei.“ Und hierin liegt eine enorme Wahrheit. Das einzige, was dagegen gesagt werden kann, ist, daß es einen Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit bedeute. Aber das ist kein religiöser Einwurf. Was soll das heißen: „Gerechtigkeit Gottes“? An welcher Macht wäre Gott zu messen? Gibt es denn für ihn die sittliche Pflicht der Gerechtigkeit? Man kann doch nicht Gott wie eine Staatsregierung auffassen, die dafür geschaffen ist, jedermann nach Möglichkeit sein Recht zu geben! Daß es Gott gefallen hat, das Schicksal der Lebewesen so oder so zu verteilen, ist ein Gedanke, von dem wir doch auch sonst an keinem Punkt loskommen. Auch in bezug auf Talent, Energie, Feinheit des Gefühls und tausend andere Dinge sind wir verschieden ausgestattet. Warum hast du mich nicht klüger gemacht? Warum hast du mich nicht auf eine höhere Stufe gestellt?

Das sind alles Fragen, die ebensowenig gestellt werden dürfen, um Gott den Dienst zu kündigen, als es uns erlaubt ist, zu fragen: Warum hast du nicht alle zum höchsten Ziel berufen? Wohl enthält der Prädestinationsgedanke ungeheure Härten, aber das wirklich religiöse Empfinden strebt ihm dennoch entgegen.

Die praktische Anwendung dieses Gedankens geht uns natürlich gar nichts an. Wo gefragt wird, da ist immer schon ein Zug zu Gott vorhanden, und diejenigen, die keinen Zug zu ihm spüren, müssen wir seiner Hand überlassen. Im übrigen ist auch hier die Stellungnahme eine rein persönliche, die jeder selbst treffen muß. Praktische Beglaubigung aber hat der Gedanke der partikularen Heilsabsicht, und tief religiös ist er auch; denn er macht uns frei von den Fragen an unseren Gott. Für unsere Glaubenslehre bekennen wir uns zur Partikularität der Heilsabsicht.

Es ist nun noch einiger Auskunftsmittel zu gedenken, vor allem der Reinkarnationslehre, die durch die heutige Theosophie gepflegt und weit verbreitet wird. Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, ist dieser: Das Weltleben bedeutet die Erziehungsstätte der Geister für das übersinnliche Leben. Die einzelnen unterscheiden sich durch die zeitliche Frühe, innerhalb derer sie zum Höheren durchbrechen. Dieses sind immer nur wenige aus jeder Generation, die übrigen kehren nach ihrem Tode in neuer Inkarnation zurück und unterliegen der gleichen Aufgabe. Diese Rückkehr wiederholt sich, bis der Durchbruch vollzogen wird. Auf diese Weise ist es möglich, daß alle das höchste Ziel erreichen, wenn auch die meisten verspätet. Der Gedanke, der viel Bestechendes hat, stammt aus dem alle erlösenden Buddhismus. Er beseitigt das Anstößige der konsequenten Prädestinationslehre und enthält an sich nichts Unmögliches. Es bedarf aber dennoch einer starken Phantasie, um ihn vorstellbar zu machen. Man müßte doch eine begrenzte Zahl von Seelen annehmen und, da die

Lehre dahin geht, daß alle durchbrechen, wäre ihre Zahl auf Erden kleiner und kleiner werdend zu denken.

Ein anderes Auskunftsmittel glaubt an eine Entwicklung nach dem Leibestod. Aber auch dieser Gedanke ist schwer durchführbar. Fortentwicklung jenseits dieses Lebens ist natürlich anzunehmen; denn selbst im besten Falle wird hier das Ziel nie voll erreicht. Es ist nur schwer, diesen Gedanken auf Wesen zu übertragen, bei denen noch gar nichts da war, was fortentwickelt werden könnte. Damit verlöre ja das Erdenleben jeden Sinn. So bleibt auch hier nur die Partikularität der Gnade.

Dieser Gedanke führt scheinbar zum Determinismus, aber nur scheinbar. Es ist nicht nötig, die Partikularität so zu verstehen. Wir sprechen von der Möglichkeit des Durchbruchs, womit aber nicht gesagt wird, daß, wo sie vorhanden ist, dieser Durchbruch auch im deterministischen Sinne vollzogen werden müßte. Man kann nur sagen, daß an vielen Stellen ein Nichtanteilhabe an der Möglichkeit vorhanden ist. Für die Berufenen bleibt darum doch die Entscheidung, dem Ruf zu folgen oder sich ihm zu versagen. Es würde sich somit eine zweite Wahl durch Selbsthingabe oder Selbstverweigerung vollziehen. Hier scheiden wir uns von der prädestinarianischen Lehre durch und durch. Die letztere verdammt die Menschen ohne Schuld zur Hölle und erhebt sie umgekehrt ohne ihren Willen zur Seligkeit. Von einer Hölle der Ausgeschlossenen ist keine Rede. Wohin die Lebensenergien der nicht zur höheren Entwicklung Gelangenden kommen, ist nicht zu sagen. —

Ein anderes von jedermann empfundenes Problem ist das der Theodicee. Es steht doch so, daß wir, uns ankämpfend, hundertfach von der Natur bedroht werden. Irgendein blinder Zufall ist imstande, die erhabenste sittliche Würde zu vernichten. Ein dummer Stein, der vom Dach fällt, kann den wertvollsten Menschen zerstören. Durch irgendeine Ansteckung wird die bedeutsamste geistige Größe herabgemindert. Winzige fremde Lebe-

wesen vermögen uns für immer zu vergiften. Das alles ist das pure Unwesen der zersprengenden Natur, dem nur sehr bedingt durch Technik, Ordnung und Wissenschaft Ziele gesetzt sind. Und zu diesen vom religiös-philosophischen Menschen erschütternd empfundenen Sünden der Natur kommt noch die kolossale Macht der Bosheit und Niedrigkeit. Die erhabensten Dinge werden mit kleinen, selbstischen Leidenschaften befleckt. Einige rabbiatische Burschen können genügen, um durch ihre Selbstsucht einen Weltkrieg zu entfesseln, in dem Tausende ihr Leben lassen müssen. Nicht einmal verbrecherische Eigenschaften sind hier das Ärgste, sondern die kleinen, erbärmlichen Teufeleien, die den Guten nicht vorwärts kommen lassen. Daher sind die Größten der Menschheit selten gestorben ohne erschütternde Menschenverachtung. Bismarck und Friedrich der Große sind Beispiele dafür.

Von hier aus erheben sich für unsere Stellung sehr brennende praktische Schwierigkeiten. Wie viele suchen, um die Liebe Gottes zu retten, sich selbst schlecht zu machen, nur damit irgendeine Vernunft in die Sache kommt. Sie dichten sich Sünden an, um Gott zu entlasten. Das Thema ist im Buche Hiob in gewaltigster Weise durchgeführt. Was sagt nun die Kirchenlehre hierzu? Sie hat das Problem in seiner vollen Schwere stets empfunden und demgemäß ihre Theodicee ausgebildet. Das Wort hat einen Beigeschmack: als ob es überhaupt so etwas wie eine „Gottesrechtfertigung“ gäbe! Es bedeutet aber einfach nur die Frage: Was können wir uns für Gedanken machen angesichts der obigen Schwierigkeiten? Die Kirchenlehre antwortet: Welt und Natur würden ohne Leid, Sünde, Irrtum und Tod sein, wenn die Menschen Gottes Gebote befolgt hätten. Man erinnert sich da unwillkürlich an seine Kindheit, wie man sich diese Dinge etwa so zurechtgelegt hat: Die Menschen konnten anfangs die frühere Todlosigkeit noch nicht recht vergessen und gewöhnten sich nur ganz langsam an das Sterben. Daher kam dann Methusalems hohes Alter und auch die prähistorischen Riesenbestien, die

man überhaupt kaum tot kriegte. Das waren gewissermaßen die Reste der totlosen Urzeit. — Die Kirchenlehre argumentiert dann weiter: Leid und Tod sind die Folgen der Freiheit, sei es der menschlichen oder der dämonischen. Die Strafe des Sündenfalls begreift Tiere und Pflanzen mit ein; denn alle haben in Adam mitgesündigt und somit teil an der unendlichen Schuld. Es geschieht jedem nur, was ihm recht ist: wir haben Schmerz und Tod selbst in die Welt gebracht, die nun zum Strafort geworden ist, aus dem wir uns nach dem künftigen Leben sehnen sollen. Auch das Altertum hat das Problem in ähnlicher Weise zu lösen gesucht. Es legte den Gegensatz von Geist und Materie zugrunde. Aus der Welt des ersteren waren die Kreaturen durch einen geheimnisvollen, vorzeitlichen Sündenfall in die Materie hinabgestürzt worden, und mit der Sinnlichkeit erschien das Prinzip der Verworrenheit, der Begehrungen und des Leides. Das ethisch-religiöse Ziel der Spätantike wird die Überwindung der Sinnlichkeit durch Askese des Leibes und Logisierung des Denkens. Die Antike konnte diese Lehre halten, weil ihr der moderne Naturbegriff fehlte. Sie rechnete mit einer Doppelheit von rein geistigem auf der einen und von rein materiellem Sein auf der anderen Seite. Das ist für christlich geschulte Denker unmöglich; denn in diesem Dualismus lebt ein Rest von Polytheismus: er kennt zwei Weltprinzipien, die wie zwei Gottheiten sind: der Logos und die Sinnlichkeit. Aber auch mit der kirchlichen Lösung, die weitgehend von der Antike beeinflußt war, können wir nichts anfangen. Die Aufhebung der Gottesordnung durch die Sünde ist enorm schwierig zu denken. Auch gegenüber der Kirchenlehre gilt: Natur ist nicht etwas beliebig hin und her zu Werfendes, und Sinnlichkeit ist nicht Trübung, sondern gesetzmäßiges Ganzes. Aus der Gesetzmäßigkeit der Natur, nicht aus der Sünde stammt, was uns von hier aus bedroht. Ob die Spannung von Dämpfen Maschinen treibt, oder ob sie vulkanische Berge stürzt, es waltet dasselbe Gesetz. Die gleichen Kräfte, die auf der einen Seite Voraussetzungen

des Lebens sind, bedeuten auf der anderen auch seine Zerstörer. Natur ist nicht feindlich, sondern Voraussetzung. Ohne chemische Gesetze wäre unser Körper undenkbar. Aber diese selben Gesetze sind auch an unzähligen Punkten für uns vernichtend. Unter dieser Voraussetzung sieht sich nun das Eingebettetsein unseres Geistes in die Natur ganz anders an. Für unsere Kenntnis des Körpers ist es lächerlich, daß der Tod die Folge der Sünde sein soll; denn alles ist dem Kreislauf des Stoffes unterworfen, alles naturgesetzlich bedingt. Geburt und Tod stehen in innigem Zusammenhang. Auch der Kampf ums Dasein ist nicht Folge der Sünde, sondern mit dem Dasein selbst gegeben. Jedes Wesen hat seinen Lebenstrieb, und an ihm hängt die Menge unvermeidlicher Reibungen und Konkurrenzen. In unserem eigenen Körper findet ein beständiger Kampf kleinster Lebewesen statt, und wie hier, so geht der Kampf durch alles. Endlich der Irrtum: auch er ist nicht als Folge des Sündenfalls zu denken. Unsere Wahrheit ist, wie unser geistiges Leben überhaupt, ein sich Aufkämpfendes. Am Irrtum vollzieht sich die Korrektur. Wir unterscheiden die Grenzen berechtigter und unberechtigter Selbstsucht: erst gegen das Übermaß des Trieblebens ist ethisch Einspruch zu erheben. Es gehört auch hier zu den Gesetzen des Seins, daß unsere Leiden und unsere Freuden aus ein und derselben Quelle stammen.

Nun ist es aber weit leichter, zu sagen, warum die alte Lösung undurchführbar ist, als eine neue zu finden. Das Riesengenie eines Leibniz hat sich damit abgemüht; aber alles, was auch der größte Geist darüber sagen kann, ist doch immer ganz subjektiv. Es bleibt nur, den Doppelcharakter unserer Wirklichkeit anzuerkennen. Was im Leben stark ist, gewinnt seine Kräfte aus der Natur. Auf der anderen Seite steht fest, daß wir in eine Welt eingefangen sind, die gegen den Endzweck des menschlichen Geistes gleichgültig ist, weil sie zwar wohl im ganzen zu ihm stimmt, aber im besonderen mit ihm zusammenstößt. Mit dem Werdecharakter des Seins ist auch sein Kampf-

charakter begründet. Wir haben gleichzeitig die Brutalität einer unermesslichen Natur und die Entwicklung eines aufstrebenden Geisteslebens, wo es, wie in jedem Kampf, Wunden und Schmerzen gibt. Man kann nicht im Überidealismus die eine oder im Materialismus die andere Seite leugnen. Sind aber beide da, so müssen sie auch beide im göttlichen Leben liegen, beide Absichten seines Willens und beide von Hause aus von ihm gesetzt sein in einer leidenden Welt, die aber eine nicht nur leidende ist, sondern eine unter Leiden hochkommende. Denn das geistige Leben wird tiefer und reiner unter den Bedingungen des Kampfes. So ist das Leiden nach der Weise Jakob Böhmes bis in den göttlichen Willen selbst hinein zu verfolgen.

Daraus ergibt sich dann weiter: Wenn Gott alle diese Leiden setzte, so sind es Leiden auch für Gott. Wir kommen zu dem Gedanken der Selbstunterziehung Gottes unter die Leiden, die er für den sich aufkämpfenden Geist wollte. Die Erlösung ist dann die Selbsterlösung Gottes. Wenn man nicht das Problem überhaupt abweisen will, müssen ähnliche Konsequenzen gezogen werden. Der Gedanke der göttlichen Liebe vollendet sich erst, wenn wir uns nicht der Illusion hingeben, Gott leide nicht. Es ist vielmehr ein wesentlicher Punkt in der heiligen Liebe, daß Gott sich selbst dem Leid unterzieht. Das Problem ist nicht nur ein intellektuelles: man fühlt, man lebt das Leid anders, wenn es nichts Zufälliges ist, sondern zum Sinn der Welt gehört.

Die neueren Dogmatiken, auch die von Schleiermacher, schweigen über diesen Punkt. Kant nimmt hier als Ausweg den Glauben an einen Sieg des Guten. Man kann sich allerdings darauf beschränken, doch verlangt diese Stellung auch die Ausmalung dessen, wie denn dieser Sieg des Guten zu denken sei, was sehr schwierig ist. Nur den Optimisten trieft die Welt von Harmonie, und dort, wo es gar nicht geht, trösten sie sich in dem Gedanken, daß jedes Gemälde auch Schatten braucht, oder die tragischen Züge des Lebens

werden ignoriert. Goethe war in letzterem ein Meister. Er kannte diese Züge wohl, aber sie waren ihm unbehaglich. Der Pessimismus wieder betont das Tragische überwiegend; daher der schroffe Gegensatz des Schopenhauerschen Kreises zum Goetheschen. Wo der Pessimismus radikal wird, sagt er: Die Welt ist eine Quälerei, aus der es nur Rettung gibt durch Aufhebung des Willens zum Leben. Maeterlinck, der weder Pessimist noch Optimist ist, sucht die provisorische Lösung des Problems durch die Vertiefung in die innere Harmonie der Seele, die sich darüber klar sei, daß sie nicht nur Natur bedeute, und die darum selig in sich selbst zu sein vermöge. Beschäftigen tut die Frage alle tiefen Denker. Unsere Lösung ist an dieser Stelle derjenigen Jakob Böhmes verwandt, der seinerseits mit den Neuplatonikern zusammenhängt.

An diesen Gedanken reiht sich nun noch ein Letztes. Wenn wir den Begriff der heiligen Liebe bis ans Ende verfolgen, so haben wir den Gedanken vor uns, daß Gott, indem er die Kreatur zu sich beruft, durch die eigene Arbeit der Kreaturen selbst wächst und sich vermehrt. Dieser These ist gar nicht auszuweichen. Zum Leben Gottes kommt etwas hinzu, und zwar immer aufs neue. Gott ist gerade im Wachsenden. Es ist die Konsequenz des Theismus, die Erweiterung des göttlichen Lebens zu haben gegenüber dem Pantheismus, der sie verneint. Gott erzieht sich in den endlichen Geistern Mithelfer, durch die dann die Ethisierung und Vergeistigung der Welt vollbracht wird. Er rechnet auf uns im Haushalt seiner Schöpfung. Wir haben eine Bedeutung für ihn selbst, und was die einzelne Kreatur unterläßt, ist Versagen gegen das Universum. Unsere Mithelferschaft ist möglich durch die Freiheit der Kreatur, die keine überflüssige Dekoration ist, von der Gebrauch oder Nichtgebrauch zu machen wäre. Sondern durch unser Versagen wird die göttliche Entwicklung gebrochen. Dies sind Gedanken von großem praktisch-religiösen Wert, aber auch von außerordentlichen theoretischen Schwierigkeiten. Reden wir überhaupt von einer

Ausweitung Gottes, so reden wir von einer endlichen Größe; denn nur eine solche kann wachsen. Aber noch mehr: Dieses Wachstum ist kein Naturprozeß. Es kommt zustande durch Freiheit der endlichen Geister, und so sehr sie als von Gott ergriffen zu betrachten sind, sie sind doch im Ergreifen relativ schöpferisch nach dem Maße des Ineinanders von Gnade und Freiheit. Dann aber wäre auch nach dieser Seite hin Gott begrenzt. Trotz dieser Einwürfe aber ist der obigen Konsequenz nur durch Gedankenlosigkeit auszuweichen.

Uns bleibt nun noch die Frage zu erheben: Worin mag das Ziel für Gott selbst bestehen? Das Hervorbrechen des höheren Lebens in den endlichen Geistern muß doch als eine Art von Erwachung Gottes gedacht werden. Angelus Silesius spricht zu Gott: „Ohne mich bist du nichts.“ So denkt die Mystik. Gott kommt zustande erst da, wo das endliche Bewußtsein gläubig wird nicht in dem Sinne, daß Gott erfunden werde, sondern daß er sich selbst erfaßt. Das Aufringen des endlichen Geistes ist ein Moment im Leben Gottes selbst. Gott ist voller Gott erst durch sein Geglaut- und Geliebtwerden von den endlichen Geistern. Damit wenden wir uns zu diesen selbst. Können wir uns denken, daß die so als Mitwirker Gottes Gebildeten mit alledem zeitlos und ewig werden? Man sagt „ja“, und es bedeute den Inbegriff der Seligkeit. In Wahrheit aber ist diese Zeitlosigkeit der selbständig werdenden Geister schrecklich, wobei nicht genau zu sagen ist, was eigentlich dagegen rebelliert. Bejahen wir die Zeitlosigkeit, so heben wir damit den Gedanken auf, daß Gott zuletzt sein wird alles in allem. An diesem Punkt des christlichen Denkens stehen wir vor Konsequenzen, die allem pantheistischen Denken höchst unerträglich sind, und wo der Zusammenstoß mit ihnen radikal erfolgt. Aber in diesem Zusammenstoß kommt doch auch wieder ein relatives Wahrheitsmoment des Pantheismus zum Bewußtsein. Dem pantheistischen Fühlen ist hier ein gewisses Recht zuzugestehen. Dennoch erheben sich auch für den Pantheismus

hier große dialektische Schwierigkeiten, vor allem in dem Problem, wie es überhaupt zur Sonderexistenz kommt, und wozu es der Arbeit bedarf, wenn jene doch nur Schein ist. Hier sind die Konsequenzen so stark, daß wir wieder das Bedürfnis empfinden, die Synthese herzustellen. Loisy sagt: Alle Diskussionen, alle Sorgen um die Inspiriertheit der Bibel und dergleichen sind geringfügig gegenüber der Frage: Gibt es reale Existenz des Einzelwesens, oder ist alles nur das tote All-Leben, wo nichts Eigenes besteht? Das ist das eigentliche große Problem! Nach der einen Richtung hin weist unser Gefühl ins Pantheistische, nach der anderen ins Theistische. Die Verbindungslinie ist uns hüben wie drüben verborgen. Für die Praxis der Gegenwart halten wir uns an den Theismus, und erst in den Folgen taucht der pantheistische Gedanke auf, so daß wir doch den Zusammenhang behaupten müssen. Ausdenken läßt es sich nicht. Am Gottesbegriff scheitert zuletzt jedes menschliche Denken. Es bleibt bestehen:

„Was Gott ist, wird in Ewigkeit kein Mensch ergründen,“
wozu man aber auch den Schluß hinzunehmen muß:

„Doch will er treu sich allezeit mit uns verbünden.“
Und dieses „Verbünden“ liegt dort, wo der Gottesgedanke den Menschen aus der Tierheit hebt. Das übrige muß man in Demut dem großen Unbegreiflichen überlassen.

Zweites Kapitel.

Der christliche Weltbegriff.

§ 15. Stellung und Bedeutung des Weltbegriffs im System.

Diktat **D**ie Darstellung des Gottesbegriffs war natürlich nicht möglich ohne fortwährende Beziehung Gottes auf die Welt, aber dabei war dann die Welt als von Gott ausgehend betrachtet. Die religiöse Sprache bietet nun aber umgekehrt auch eine Reihe von Begriffen dar, in denen von der Welt aus auf Gott reflektiert wird und die damit vom Glauben aus zu nehmende Stellung gegenüber der Welt ausspricht. Es sind die Begriffe der Schöpfung, der Weltregierung oder Vorsehung und des Wunders.

Dabei ist hervorzuheben, daß, wie der Gottesgedanke, so auch der Weltgedanke von Hause aus kein wissenschaftlicher Begriff, sondern eine religiöse Idee ist. Die Wissenschaft verarbeitet nur den Begriff einheitlicher Weltgesetze als Voraussetzung der Erkenntnis und bleibt im übrigen in den Antinomien des Weltbegriffs stecken. Nur im Zusammenhang mit dem Begriff einer ordnenden Weltvernunft oder eines schaffenden göttlichen Willens entsteht der Begriff der Welt als einer in sich geschlossenen Einheit der Wirklichkeit. Es ist eine völlige Gedankenlosigkeit, wenn man den Begriff der Welt und einer einheitlichen Weltordnung festhalten will ohne dieses Korrelat eines irgendwie gearteten Monotheismus.

Aber gerade dann ist nun allerdings die Frage, wie das Verhältnis von Gott und Welt gedacht werden soll. Das erste Kapitel hat darüber im allgemeinen die Entscheidung gebracht. Es gilt nun aber aus dieser Grundentscheidung die Folgen gegenüber der für sich selbst betrachteten Welt zu ziehen, das heißt unsere religiöse Weltempfindung

und Weltstellung zu charakterisieren. Dabei ist von entscheidender Wichtigkeit, daß alle religiöse Stellungnahme zur Welt keine Auflösungen wissenschaftlicher Probleme sind, also die wissenschaftliche Kosmologie und Naturlehre überhaupt nicht in ihren Bereich fällt. Die Offenbarung gibt keine heilige Kosmologie und Physik, sondern eine religiöse Kraft und Betrachtungsweise gegenüber der Welt als Ganzem, sie möge wissenschaftlich betrachtet werden, wie sie will. Die wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Theorien kommen dabei nur insofern in Betracht, als sie etwa überhaupt jede religiöse Stellungnahme aufzuheben die Tendenz haben. Solcher Konsequenzen der Wissenschaft wird der Glaube sich erwehren in der Gewißheit seines eigenen Rechtes, mit der auch seine Möglichkeit innerhalb des Naturzusammenhanges gegeben sein muß. Es muß also der Naturbegriff jedenfalls so gestellt werden, daß er der religiösen Naturdeutung Raum läßt. Im übrigen aber wird er sich auf die Natur so einzurichten haben, wie die Erfahrung und die wissenschaftliche Erkenntnis sie uns zeigt. Der gegenüber Altertum, Bibel und Mittelalter total veränderte Naturbegriff muß natürlich auch in der Glaubenslehre zu seiner Wirkung kommen.

Diese religiöse Stellung des Glaubens zur Welt ist schon in der herkömmlichen Sprache in ihren drei Hauptbegriffen formuliert. Der Schöpfungsbegriff bedeutet die Begründung der Welt in Gottes Willen; der Vorsehungs-begriff bedeutet die Leitung der Welt auf Gottes Zwecke hin, der Wunderbegriff bedeutet die in jedem Moment schöpferische Lebendigkeit Gottes. Diese drei Begriffe gilt es zu erläutern.

Der Weltbegriff bedeutet nichts exakt Wissenschaftliches, nichts, was zu sehen oder zu beweisen wäre. Was Welt sei, kann nur gedacht werden, und zwar immer nur im Zusammenhang mit dem Gottesgedanken; denn die Einheit, die der Weltbegriff behauptet, kann doch nur aus einem geistigen Prinzip stammen. Es ist unmöglich, den

Vortrag

Gottesgedanken aufzugeben und den Weltgedanken zu behaupten. So ist denn der Weltgedanke von Hause aus ein religiöser Gedanke, ein Glaubensgedanke, ein Korrelat zum Gottesgedanken. Es fragt sich nur, wie wir das Verhältnis beider zueinander denken sollen.

Wir haben auszugehen von einer inneren Unterscheidung von Gott und Welt, aber doch so, daß die Welt aus dem Wesen Gottes hervorgeht. Die christliche Gestaltung des Weltgedankens hat prinzipiell nichts zu tun mit der Naturwissenschaft. Wir haben nicht die Aufgabe, den Einklang der Dinge zu suchen, sondern wir sprechen unsere religiöse Stellung zur Welt aus, in der wir gegen den Augenschein der unbegrenzten Fülle und Mannigfaltigkeit die lebendige Einheit sehen, und in die wir uns einreihen aus dem Gefühl heraus, sie sei der Ausdruck einer sie setzenden Schöpfung. Der christliche Weltbegriff ist also eine Stellung, nicht eine Erklärung. Es gibt keine christliche Kosmologie oder Physik; es gibt ebensowenig eine christliche Theorie über die Gestirne, wie es eine buddhistische gibt. (Ehemals gab es allerdings eine heilige Botanik, in die zum Beispiel der Baum der Erkenntnis gehörte.)

Im großen und ganzen ist es denn auch aufgegeben worden, durch eine religiöse Weltlehre Antworten auf wissenschaftliche Fragen zu erhalten. Man verzichtet darauf, Moses und Darwin durch Gewaltkuren zu vereinen, indem man die biblischen Tage gleich Jahrmillionen setzt! Nur ist dieser Verzicht noch nicht völlig durchgeführt. Immer wieder wird der Versuch gemacht, den biblischen Schöpfungsbegriff zu retten im Sinne einer Darstellung von der Entstehung der Welt. Er denkt nicht daran, so etwas zu sein! Er ist die poetisch-anschauliche Darstellung der Durchsetzung des göttlichen Willens. Unsere orthodoxe Dogmatik arbeitet an diesem Punkt mit Aristoteles, indem sie die Welt nicht mathematisch-mechanisch faßt, sondern nach hinter ihr arbeitenden Ideen. Unser heutiger Weltbegriff aber befindet sich in einer ganz anderen Lage. Wir machen vom christlichen Standpunkt

aus keinerlei Aussagen der Wissenschaft, sondern wir nehmen nur religiös Stellung zur Welt als zu einem von Gott gewollten Ganzen. Wir haben damit die Unabhängigkeit von jeder Kosmologie.

Diese Unabhängigkeit ist nun aber nicht dahin zu übertreiben, als hätten wir uns nicht um die wissenschaftliche Naturerkenntnis zu kümmern. Wir müssen unsere Aussagen durchaus so halten, daß Kollisionen mit der Wissenschaft vermieden werden. Daß wir unabhängig von der Naturforschung sind, bedeutet zugleich, daß wir ihr nicht ins Gehege kommen. Wir können unsere Augen nicht einfach gegen die Wissenschaft verschließen; wir müssen unsere religiösen Begriffe vielmehr so halten, daß wir uns auf das Bild der Dinge einstellen, was die moderne Forschung geschaffen hat. Daß die letztere in ihren Grundbegriffen schlechterdings recht hat, ist unbezweifelbar. Dabei ergeben sich dann doch praktisch manche Konflikte. Die Trennung ist nur allgemeine Grundlage; Einzelentscheidungen bleiben. Hier ist zweierlei im Auge zu behalten: 1. die prinzipielle Geschiedenheit von Religion und Wissenschaft; 2. die Frage, ob sich die heute geübte Naturforschung und unsere Stellung zu dieser Naturforschung mit dem Glauben an ein göttlich gelenktes Ganzes verträgt.

Die Gliederung des Stoffes ist dann diese: 1. Der Schöpfungsbegriff, welcher allgemein aussagt, daß die Welt in Gott begründet, aus ihm und in ihm und nicht aus sich und für sich selbst ist. 2. Der Weltregierungs-begriff. Er betrachtet das Geschehen der Welt als überall göttlichen Zwecken dienend und sieht in diesen Zwecken das Höchste und Letzte. Hatten wir im Schöpfungsbegriff den Begründungsgedanken, so haben wir hier den Zielgedanken. 3. Der Wunderbegriff. Er befaßt sich mit der schöpferischen Lebendigkeit Gottes in dem Sinne, daß wir keinen toten Ablauf des Geschehens haben, sondern ein in jedem Moment schöpferisches Hervorbrechen Gottes.

§ 16. Der Schöpfungsbegriff.

Diktat 1. Der Schöpfungsgedanke ist der Zentralgedanke des Prophetismus und auch Jesu, indem er die Macht des heiligen Gottes über alles Leben und damit ein überall auf Gottes Allmacht, Heiligkeit und Weltunterschiedenheit sich beziehendes Weltgefühl begründet. Dabei ist aber deutlich, daß die Jesuspredigt ein innerlicheres Verhalten Gottes zu seiner Schöpfung voraussetzt als die ältere prophetische. Dadurch begegnet sie sich mit dem Weltbegriff der indogermanischen Religionen, welche die Verwandtschaft der Gottheit mit der Natur und den Abglanz der göttlichen Harmonie in der Ordnung der Welt behaupten. Dadurch kommt jenes Doppelement der Transzendenz und Immanenz in den christlichen Weltbegriff, das bei der Entwicklung des christlichen Denkens bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite betonte. Derart hat sich der christlich-biblische Weltbegriff und der der antiken Philosophie im Mittelalter verschmolzen. Das Problem der Verbindung beider Seiten trat aber unter neue Bedingungen mit dem Aufkommen des modernen Naturbegriffs, der die Unermeßlichkeit der Welt in Zeit und Raum, die kausal-naturgesetzliche Einheit des Weltgeschehens und den kontinuierlichen Allzusammenhang der Welt bedeutet. Auf diesen Naturbegriff muß heute jede Gestaltung des Schöpfungsbegriffs Rücksicht nehmen. Er kann also nicht den Anfang der Welt und der Zeit bedeuten, auch nichts über die Art aussagen, wie die Welt gemacht worden ist und dauernd im Dasein erhalten wird. Er muß den anthropomorph-poetischen und mythischen Charakter des biblischen Schöpfungsberichts völlig aufgeben.

2. Unter diesen Voraussetzungen bedeutet der Schöpfungsbegriff diejenige Seite des Weltbegriffs, vermöge derer er im Zusammenhang des ganzen Grundgedankens die Begründung des Weltdaseins in Gott aussagt. Diese Aussage enthält einerseits die strengste Unterschei-

ding der Welt von Gott als einer in Gottes Willen begründeten und andererseits die strengste Beziehung der Welt auf Gott als einer in jedem Augenblick nur durch ihn bestehenden und aus seinem Wesen hervorgehenden. Die Schöpfung ist somit die ewige Setzung der Welt aus Gottes Willen heraus, nicht die Gestaltung einer mit dem zeitlichen Schöpfungsakt fertigen Welt. Sie ist kein Tun in der Zeit, sondern selbst die Begründung von Raum und Zeit. Ebensowenig aber ist sie ein bloß akzidentiellcs Werk göttlicher Willkür, sondern die Äußerung des Wesenswillens, der sich selbst als Wille zur Weltproduktion ewig setzt. In dem Begriffe der ewigen, zeitlosen, auf das Ganze der Wirklichkeit bezogenen Schöpfung sind beide Seiten des Begriffes ausgedrückt. Mit der Naturwissenschaft hat dieser Schöpfungsbegriff gar nichts zu tun, denn er bezieht sich auf das Ganze und den Gesamtzusammenhang der Welt, über dessen Begründung die Naturwissenschaft nichts aussagt und nichts aussagen kann. Auch zielt er nicht auf eine wissenschaftliche Erklärung der Anfänge der Welt, die überhaupt ein unvollziehbarer Gedanke sind. Die naturwissenschaftlichen Versuche, die Anfänge des solaren Planetensystems zu erklären, haben mit der Weltentstehung selber gar nichts zu tun, sondern beschäftigen sich nur mit dem Anfang unseres kosmologischen Systems innerhalb der schon bestehenden Welt, beziehen sich also in keiner Weise auf den religiösen Weltbegriff.

3. Als solcher rein religiöser Begriff ist aber der Schöpfungsbegriff ein Zentralbegriff des christlichen Glaubens von der höchsten praktischen Bedeutung. Er bringt die Begründung der Welt in einem überweltlichen und irrationalen Grunde zu fortwährendem Bewußtsein, woraus folgt, daß die Welt nicht sich selbst Genügendes und sich selbst Erklärendes ist, daß sie also beständig über sich und über die ihre Bestandteile untereinander verknüpfende Rationalität hinausweist auf eine unabgeschlossene, lebendige Produktivität und auf ein undurchdringliches Geheimnis. Dadurch wird die Vergöttlichung der

Welt, die Gleichsetzung von Welt und Gott, das Aufgehen der Wirklichkeit in der Totalität und Gesetzlichkeit ihrer Bestandteile, der rein innerweltliche Optimismus und ebenso der rein innerweltliche Pessimismus unmöglich. Auf der anderen Seite aber ist heute doch die Welt Offenbarung des göttlichen Wesens, der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit und kann sich ihr gegenüber ein religiöses Naturgefühl bilden, das in ihr Organ und Ausdruck des doch nie in ihr aufgehenden göttlichen Willens erkennt. Damit ist dann auch der künstlerische Geist in eine bestimmte Richtung gewiesen, nicht heidnisch Sinnlichkeit und Natur zu vergöttern oder in sich selber abzuschließen, sondern in ihnen die nie sich erschöpfende Offenbarung eines immer produktiven und vorwärtsstrebenden göttlichen Lebens zu sehen. In dieser praktischen Doppelseitigkeit kommt dann freilich eine innere begriffliche Doppelseitigkeit von Transzendenz und Immanenz zum Ausdruck, die logisch nicht auflösbar ist, sondern zu den Antinomien des religiösen Denkens gehört. Demgegenüber ist zu sagen, daß jede denkbare Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt solchen Antinomien nicht entgegen gehen kann.

4. Dabei ist nun aber der Schöpfungsglaube auf das Ganze einer ewigen Weltsetzung Gottes bezogen und weder auf den Anfang noch auf einen einzelnen Punkt des Ganzen; denn jeder einzelne Punkt ist in dem Ganzen angelegt und mit dem Gesamtzusammenhang gesetzt. Wenn nun trotzdem die religiöse Sprache auf einzelne Geschehnisse innerhalb der Welt, wie etwa die Entstehung des organischen Lebens, die Entstehung des Menschen, die Entstehung neuer historischer Lebensinhalte den Ausdruck „Schöpfung“ und „schöpferisch“ anwendet, so ist das eine besondere Anwendung des Begriffs auf einzelnes, innerweltliches Geschehen und insofern ein anderes Problem als das hier besprochene. Seine Besprechung muß daher in den Paragraphen über das Wunder verwiesen werden.

Der Inhalt der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments ist neben dem heiligen Gott der Schöpfergott. Alles, was ist, ist nicht von sich selbst und durch sich selbst, sondern von und durch denselben heiligen Willen, der sich uns im sittlichen Gebot kundtut. Von dort geht der Gedanke ins Neue Testament über. Auch für Jesus bedeutet die Welt und alles, was darinnen ist, das Werk des himmlischen Vaters. In seiner Hand sind die Lilien auf dem Felde und der Sperling auf dem Dach und jedes Haar auf unserem Haupte. In ihm allein ist Leben und Wirklichkeit. Die Dinge sind nicht das Letzte, sondern sie tragen das Geheimnis des Ewigen hinter sich. Nun aber ist je und je sehr richtig bemerkt worden, daß man neben dem herben monotheistischen Schöpfungsbegriff bei Jesus eine große, nahe Anteilnahme Gottes an Welt und Dingen empfindet. Jesus war kein Theoretiker; aber überall bedeutet ihm das Leben der Menschen und Dinge ein Lehrbuch, aus dem er Gott herausliest und seinen göttlichen Willen. Das ist nicht begrifflich bestimmt, aber fühlbar in der größeren Nähe Gottes zu seiner Schöpfung. Wir haben hier vor uns eine leise Wandlung zu einer mehr immanenten Empfindung Gottes hin. Die harte Transzendenz des Alten Testaments ist verfeinert und vertieft. Sie bleibt wohl die Voraussetzung; aber doch wird Gott mehr in seiner Eigenschaft als zur Seele sprechend gefühlt. Damit ist dann gesagt, daß die christliche Gläubigkeit zwar zum Hintergrund jenen schroffen Monotheismus hat, daß sie aber doch durchsetzt ist mit weicheren Elementen. Die Transzendenz ist gemildert zur Immanenz. Damit ist aber auch eine Doppelseitigkeit gegeben. Es ist nicht zu verkennen, daß die christliche Gläubigkeit ein Element göttlicher Transzendenz enthält, ein Verschiedensein Gottes von der Welt; aber doch würde es ein Zurückschrauben aufs Jüdische bedeuten, wollte man die Immanenz verkennen. Wir haben ein Oszillieren zwischen beiden Gedanken, was durch die ganze christliche Welt geht, hier mehr die eine, dort mehr die andere Seite betonend. Ein

Franz von Assisi, für den die Heiligkeit des göttlichen Gebotes alles ist, fühlt doch Gott im Sonnenhymnus als den, dessen Liebe uns in allem Lebendigen besucht. Da ist die kindliche Empfindung Gottes auch im Kleinsten. Diese Dinge sind aus den praktischen Äußerungen zu sondieren und nicht aus der schweinsledernen Theologie. Die ganze Mystik ist durchdrungen von dem überall und in uns sich kundgebenden Gott, von dem es heißt: „In ihm leben, weben und sind wir.“ Dieses Oszillieren geht überall durch die unbefangene Poesie, der gegenüber die Dogmatiken die befangene Religion bedeuten.

Die genannte Doppelseitigkeit tritt nun aber heute noch unter ganz anderen Bedingungen auf durch das Hinzu-kommen des modernen Naturbegriffs. Er bedeutet eine erhebliche Verstärkung der Immanenz. Das Wesen dieses Naturbegriffs ist die völlige Unermeßlichkeit der Welt und damit die Aufhebung der idyllischen Denkweise des älteren Weltbegriffs. Wir mögen die Gesetze der Gestirnbewegungen noch so sehr für indifferent halten, aber daß diese die Welt ins Unermeßliche erweitert haben, ist nicht zu verkennen. Unsere Astronomen rechnen mit Orionweiten. Das bedeutet eine Entfernung, bei der das Licht tausend Jahre braucht, um zu uns zu gelangen! So wird es unmöglich, Gott als außerhalb der Welt zu denken. Dann aber kann man ihn nur denken als ergossen durch diese ungeheure Welt, und die Unterscheidung von ihm und der Welt wird zu einer inneren. Dazu kommt, daß auch die Berechnungen eines zeitlichen Anfangs und Endes der Welt im Unermeßlichen verfließen. Dazu kommt zweitens, daß der moderne Naturbegriff ein gleichartiges kausales Gesetz, als durch diese Weiten gehend, anerkennt.

Dieser allumfassende Rhythmus, den sich die Wissenschaft abstrakt durch Gesetze klarmacht, bedeutet, ins Religiöse getragen, die Selbstoffenbarung Gottes in diesem Rhythmus, also wieder das göttliche Wirken in den Dingen. Die Welt ist kein Chaos, sondern die Ausstrahlung des einheitlichen göttlichen Willens, von dem sie scharf unter-

schieden, und mit dem sie doch auf der anderen Seite in engstem Zusammenhang steht. Sie ist nichts Zufälliges, sondern, wie aus dem Willen Gottes hervorgehend, auch sein Wesen ausdrückend. Ihre Schöpfung ist ein nicht zeitlich zu verstehender Begriff, sondern es handelt sich um den Gedanken der ewigen Schöpfung in dem Sinne einer jeden Moment von Gott neu gesetzten Welt. Wir haben also nicht der Frage nachzugehen: Was kann vor der Schöpfung gewesen sein? Gott ist gar nicht zu denken als außer der Welt und thronend vor der Schöpfung; wir können ihn nicht zeitlos vor der Zeit und außerhalb des Raumes vorstellen! Diese Kategorien sind überhaupt auf Gott nicht anwendbar; sie sind, auf ihn angewandt, völlig sinnlos und nur möglich in bezug auf die Welt. Die Aufgabe kann in keiner Weise die Frage sein, wie etwas geworden ist! Wie Gott es macht, daß etwas ist, das müssen wir ihm überlassen. Das Wort der Religion kann hier nur sein, vom Standpunkt der Welt her die religiöse Deutung der Wirklichkeit vorzunehmen. Daß dies eine Glaubensdeutung ist, liegt auf der Hand. Daher sind auch keine Kollisionen mit der Wissenschaft zu fürchten. Die letztere setzt die gegebene Welt voraus und verknüpft die einzelnen Teile nach allgemein logischen Prinzipien. Sie hängt am einzelnen und nicht am Ganzen. Das Ganze ist ein Glaubensbegriff und kann nur vom Glauben gedeutet werden.

Es könnte nun allerdings scheinen, als ob sich die Wissenschaft hier und da auch einmal mit der Welt als Ganzes befassen wollte. Wir denken an Versuche, die anscheinend eine Erklärung der Weltentstehung sind, zum Beispiel Theorien über die Anfänge unseres Sonnensystems. Aber das sind doch in Wirklichkeit keine Theorien der Weltentstehung, sondern eben Theorien der Entstehung unseres Sonnensystems. Sie setzen Nebel und Gase, aus denen sich die Gestirne zusammenballen, oder Weltkörper, von denen sie abgesplittert sein sollen, voraus und somit die Welt. Nur ein Winkel des Alls ist damit gemeint und nicht das

All selbst! Es wird nur das Planetensystem, dem wir angehören, erklärt. Daher brauchen wir uns durch solche Theorien nicht erschrecken zu lassen. Sie haben nichts zu tun mit der Welt als Inbegriff des Ganzen. Jeder wissenschaftliche Versuch müßte hier vor der ungeheuren Größe erschauern. Auch für uns ist diese Größe etwas Erschreckendes; aber der Schwerpunkt unserer Stellung liegt nach der gefühlsmäßigen Seite hin. Je unermesslicher im Raum dieses Weltganze sich ausbreitet, um so erschütternder empfinden wir die Kleinheit nicht nur unseres Daseins, sondern der organischen Belebung unserer Erde überhaupt. Um so nötiger aber brauchen wir den religiösen Begriff, der uns glauben lehrt: Alles dieses ist der Ausdruck Gottes! Es fällt nichts aus seiner Hand, auch das Fernste ist in seinem Willen begründet. So allein überwinden wir die niederwerfende Wirkung dieser Bilder. Denn die religiöse Deutung stellt neben die Unermesslichkeit der Welt die innere Größe des Geistes. Ich bin mit dem an mir, was göttlich ist, berufen, hineinzuwachsen ins göttliche Leben und dadurch die Unendlichkeit des Raumes zu überwinden, so wie der Dichter sagt: „Aber, Freunde, im Raum wohnt das Unendliche nicht!“ Wer diesen Glauben verneint, muß in niederdrückender, im Staube versinkender Andacht die Wurzeln verlieren. Diese Dinge sind von enormer praktischer Bedeutung. Nur wenn wir glaubensmäßig bekennen, daß diese Welt zu betrachten sei als gesetzt von Gott, wird es möglich, den tiefsten Grund der Wirklichkeit nicht in ihrem endlosen Ablauf aufgehen zu lassen, sondern immer noch ein Letztes zu behalten, was darüber und dahinter steht. Es ist unmöglich, sich bei der Welt zu beruhigen! Der Optimismus, der sich in sie einschließt, befriedigt nicht den vollen Lebenstrieb des Menschen. Aber auch der Pessimismus, dem bei der bloßen Innerweltlichkeit schwer zu entgehen ist, wird von hier ausgeschlossen. Hat man die Zuflucht, seine Augen aufheben zu können zu den Bergen, dann ist eine Überwindung des Pessimismus möglich; denn diese Welt ist nicht das Letzte. Aber

auch nur so ist es möglich. Wer, wie Strauß, die Transzendenz preisgibt und dennoch von einem gütigen Universum redet, der vergißt, daß diese seine Güte nur aus einem Grund stammt, der hinter ihm liegt.

Alle diese Dinge sprechen sich sehr deutlich in der christlichen Naturempfindung aus. Gott wird wohl in der Natur, aber nicht als sich in ihr erschöpfend erkannt. Daher kommt von hier eine eigene künstlerische Gestaltung. Das Sinnliche gehört zur Kunst; aber die der christlichen Weltanschauung entsprechende Kunst stellt sich in Gegensatz zu jeder heidnischen. So groß und herrlich die letztere sein mag, sie beruht doch auf einem Zusammenfall des Göttlichen und des Sinnlichen. In dieser in sich selbst ruhenden Schönheit ist die gegenseitige Durchdringung so vollkommen, daß kein Rest übrigbleibt. Das ist es, was uns an der Antike so eigentümlich ergreift. Das Christliche aber schöpft sich nicht im Sinnlichen aus; es ist in der Kunst mehr aufs Charakteristische, mehr auf den Ausdruck, mehr auf die Seele gehend. Es weiß immer gegenüber dem Sinnlichen noch etwas Dahinterliegendes und gibt dadurch der Kunst ein neues Gepräge. Eine viel größere Transzendenz, ein geheimnisvoller Zug wird stets in ihr fühlbar sein. Im Antlitz wird sich der Ausdruck der übersinnlichen Tiefen spiegeln, die bloße Schönheit des Leibes wird als etwas Unverständliches, ja Unerträgliches empfunden. Man vergleiche zu diesen Dingen die Auseinandersetzung in dem wunderschönen Rembrandt-Buch von Carl Neumann. Dieses nur, um zu zeigen, wie von hier aus ganz praktische Wirkungen kommen. Ist einmal das Leben an der personalistischen Idee orientiert, so orientiert sich alles an ihr.

Gehen wir nun diesem Begriff des Ineinanders von Transzendenz und Immanenz nach, so stoßen wir allerdings auf schwere logische Widerstände. Es ist und bleibt ein antinomischer Gedanke. Nun ist aber, sobald wir überhaupt einen Gottesbegriff haben, auch die Antinomie da: Der Gottesgedanke ist niemals auf eine logische Formel zu

bringen! Das wird am deutlichsten bei Spinoza, der, vom Gegenteil ausgehend, sich verwirrt. Es entscheidet hier eben nicht das Logische, sondern das Praktische. Trotz dieser Überzeugung bleibt allerdings eine Schwierigkeit bestehen. Indem wir vom Ganzen sprechen, sprechen wir von einer Idee. Die religiöse Sprache aber redet unbekümmert nicht nur vom Ganzen, sondern auch vom Einzelnen. Sie meint Schöpfung des Lebens als neue Wirklichkeit. Damit ist etwas sehr Wichtiges behauptet: Wir kommen vom Gedanken der Schöpfung zum Gedanken des Produktiven Gottes, wovon beim Begriff des Wunders noch näher zu handeln ist.

§ 17. Die Weltregierung.

Diktat 1. Wie den Schöpfungsglauben, so bietet die prophetisch-christliche Frömmigkeit überall den Glauben an eine sinnvolle göttliche Weltregierung und Vorsehung dar. Das Gottvertrauen und die Anheimstellung aller Sorgen an Gott ist ein Grundzug und eine der stärksten Kräfte der christlichen Frömmigkeit und jeweils in tausend verschiedenen Wendungen ausgesprochen worden. Aber hier ist jedenfalls zu betonen, daß dieses Gottvertrauen im echten Sinne der Bibel sich immer in erster Linie auf den objektiven Sieg des Guten bezieht. Im Alten Testament ist es das Vertrauen auf den schließlichen Triumph Israels und des messianischen Reiches, mit dem dann auch die Gerechten triumphieren werden. Im Neuen Testament ist es das Vertrauen auf das Kommen und den Sieg des Gottesreiches, mit dem alles andere den Menschen von selbst zufallen wird. Das Leiden ist überall mit einbezogen in dieses Vertrauen als das irdische, in Gottes unerforschlichem Willen begründete Schicksal, das nur im Glauben überwunden werden kann. Hierbei ist freilich im Fortschritt vom Alten Testament zum Neuen ein starker Zug zur Individualisierung zu bemerken; aber es bleibt im Gottvertrauen des Individuums die Gewißheit doch immer

wesentlich auf die Anteilnahme an dem letzten Ziel, dem Sieg des Guten und der göttlichen Liebe gerichtet.

Diese Einstellung des Gottvertrauens nicht auf das eudämonistische Wohl, sondern auf den Sieg des Guten und die Beteiligung der Gläubigen an dem Siege des Gottesreichs ist dann noch gesteigert durch den modernen Naturbegriff, der es unmöglich macht, die endlichen Schicksale aus allerhand willkürlichen Eingriffen und Führungen zu verstehen. Sie erwachsen vielmehr in dem Naturzusammenhang und sind durch ihn bestimmt. Die Weltregierung kann sich unter dieser Voraussetzung nur in der Ordnung des Gesamtzusammenhanges auf den Gesamtzweck hin vollziehen, und das Heil des Individuums ist hierbei durch seine Beteiligung am Siege des Gesamtzweckes einbezogen. Von da aus ergibt sich die heute gangbare und notwendige Fassung des Begriffs.

2. Danach ist der Vorsehungsglaube die Weltteleologie, wie der Schöpfungsglaube die Weltbegründung bedeutet. Das eine ist die religiöse Deutung der Gesamtwelt unter kausalen, das andere die unter finalen Gesichtspunkten. Der Weltregierungsglaube bedeutet also diejenige Seite des religiösen Weltbegriffs, wonach die Welt als Ganzes und in jedem Moment in ihrer Abzweckung auf einen absoluten Sinn oder auf das Heil der Gottesgemeinschaft hin religiös gedeutet und empfunden wird. Auch das ist also ein rein religiöser Glaube, der eine Beurteilung des Ganzen im Sinne des gläubigen Vertrauens zu der darin sich auswirkenden göttlichen Liebe ist. Deshalb ist auch jede zeitliche Sonderung dieses Begriffs von dem der Schöpfung ausgeschlossen. So wenig wie die Schöpfung die Herstellung eines fertigen Kunstwerkes in der Zeit ist, ebensowenig ist die Weltregierung dann die einsetzende Erhaltung und etwaige Besserung und Wiederherstellung. Die Scheidung von Schöpfung und Erhaltung ist schon von der spekulativen kirchlichen Theologie aufgegeben worden und lediglich ein naiver Anthropomorphismus. Aber auch nicht als Weltplan und Dekret ist die Welt-

regierung der Schöpfung vorzuordnen, so daß die letztere die Ausführung des Planes wäre, gleichviel, ob dieser Gedanke prädestinarianisch oder deistisch gedacht ist; denn auch dies wäre ein bloßer Anthropomorphismus. Schöpfung und Weltregierung sind nur begrifflich zu unterscheiden, nicht zeitlich. Wie in der ewigen Schöpfung, so ist auch in der ewigen Weltregierung Gott stets vollständig gegenwärtig im Weltprozeß, der sein eigentliches Leben ist.

Ist derart der Weltregierungsglaube ein religiöser Glaube, so ist auch bei ihm hervorzuheben, daß er in keiner Weise der Erklärung der Welt zu dienen imstande ist und daher auch seinerseits in die naturwissenschaftliche Welterklärung und Weltbetrachtung nicht eingreift. Dieser Glaube sagt nichts über die Art, wie die Weltregierung wirkt, wie sie den einzelnen auf ihre Zwecke bezieht, wie sie die relative Selbständigkeit und die Freiheit der Kreatur in sich aufnimmt. Alle scholastischen Spekulationen über das Verhältnis der *Prima causa* und der *Secunda causa*, über den *Concursus divinus* oder über die in der Form des Freiheitsgefühls sich vollziehende Prädestination, über deistische Vorauskalkulierungen des Weltlaufes und den Zusammenfall von Kausalität und Finalität sind sämtlich wertlos. Die Art der Weltregierung ist unausdenkbar, und der Glaube an sie erläutert und erklärt nicht die empirischen Hergänge. Darum hat dann weiterhin diese absolute Weltteleologie des Glaubens auch nichts zu tun mit den teleologischen Begriffen der Naturwissenschaft. Diese wird namentlich in der Biologie nicht ohne teleologische Begriffe auskommen. Aber das ist dann immer nur eine relative Teleologie, die zeigt, wie unter gegebenen Verhältnissen der formende Zweck des Lebens bei bestimmten Wesen die verfügbaren Mittel organisiert. Die Frage des letzten Zweckes, des Heils und der Gottsgemeinschaft und des Zusammenhanges der Welt und des Weltgeschehens mit diesem höchsten Zweck, fällt nicht in ihr Gebiet. Ihre relative Teleologie ist an die Beschaffen-

heit der gegebenen Voraussetzungen, an die Naturzwecke des animalischen Lebens gebunden und schließt die Hemmungen und Zweckwidrigkeiten nicht aus. Sie kann daher wohl als ein Durchleuchten des Zwecksinnes der Welt betrachtet werden, wie andererseits Gesetz und Ordnung der Welt als ein Durchleuchten der göttlichen Wahrheit betrachtet werden können; aber sie steht mit der religiösen Teleologie des absoluten Sinnes der Welt nur in einem entfernten Zusammenhang. Im übrigen ist es das charakteristische Streben der Naturwissenschaften, nach Möglichkeit überhaupt ohne Einführung teleologischer Begriffe zu arbeiten und lediglich das nach allgemeinen Gesetzen Erklärbare aus der konkreten Naturwirklichkeit herauszuholen. Sie bedeuten damit nicht die Leugnung der metaphysischen Existenz und Geltung eines Weltzweckes und überhaupt einer Zweckordnung, aber sie gehen mit ihren Methoden und Erkenntnismitteln nicht auf dieses Erkenntnisziel, das außerhalb ihrer Grenzen liegt, sondern lediglich auf die Herausstellung allgemeiner und regelmäßiger Kausalverhältnisse. Wo, wie in der Biologie, teleologische Begriffe unumgänglich sind, kommen auch diese für sie nur als möglichst allgemein und typisch aufzufassende immanente Organisationstrieb in Betracht, nicht als göttliche Zwecksetzungen und Eingriffe.

3. Wie der Zweckbegriff für das menschliche Interesse sehr viel wichtiger, reicher und nuancierter ist als der Ursachbegriff, so enthält auch der Weltregierungsglaube mehr vermittelnde Fragen als der Schöpfungsbegriff, und ist er überhaupt diesem gegenüber der praktisch noch wichtigere; denn es handelt sich nun weiterhin darum, ob der für den Glauben feststehende Weltzweck des Heils oder der ethischen Gottesgemeinschaft als alleiniger Zweck betrachtet werden kann, dem alles untersteht. Das ist nun aber für die untergeistige Kreatur schlechterdings nicht möglich, und diese Unmöglichkeit hat mit der Ausdehnung unserer Kenntnis von der Größe des Weltalls eine immer zunehmende Bedeutung erlangt. Außerdem ist es

aus eben demselben Grunde immer unmöglicher geworden, den Menschen und sein Heil als Zentrum des Weltregierungsglaubens zu behaupten. Beiden Bedenken begegnet die Erkenntnis, daß es erstlich eine Vielzahl von Geisterreichen geben muß neben dem Menschen, und daß es zweitens einen Zweck der untergeistigen Kreatur in der Offenbarung göttlicher Kraft und im Ausleben ihres Lebenstriebes geben muß, der mit dem höchsten Zweck des Geistes nur als dessen Unterstufe und Voraussetzung zusammenhängen kann. Es ist also der Weltregierungsglaube in keiner Weise auf den Menschen zu beschränken, sondern überhaupt ein vielfach in sich abgestufter. Der Weltregierungszweck ist uns als ein höchster und letzter für den Menschen erkennbar; aber der Mensch ist dabei verflochten in einen weit reicheren und größeren Zweckzusammenhang, den er nicht kennt, durch den aber seine Weltstellung und Schicksalsführung sicherlich mitbedingt ist.

4. Weiter besteht für den Menschen selbst die Frage, wie weit jedes Individuum zu diesem höchsten Zweck bestimmt ist, woraus dann die bereits besprochenen Prädestinationsprobleme entstehen. Schließlich ist die Frage, wie weit dieser Zweck für die erwählten Menschen-seelen innerhalb des irdischen Lebens erreichbar ist, woraus dann die eschatologische Frage sich ergibt. Mit all diesen Fragen führt der Weltregierungsglaube nicht bloß zu einer Reihe schwieriger metaphysischer Probleme, sondern auch zu näheren Bestimmungen des religiösen Naturgefühls und des diesem entsprechenden künstlerischen Sinnes. Für dieses ist die Abstufung verschiedener Zweckstufen und die Jenseitigkeit des höchsten Geistesziels das Mittel, sehr verschiedene Stellungen zu den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit einzunehmen und auch der in sich verschlossenen Natur neben den höchsten Geisteswerten ein inneres Verständnis abzugewinnen. In Naturgefühl und künstlerischem Sinne nähert sich damit die christlich-religiöse Anschauung dem Neuplatonismus und seiner Stufen-

lehre, nur daß als Grund, Ausgangspunkt und Ziel nicht eine unbestimmbare Unendlichkeit, sondern eine lebendig-persönliche heilige Liebe empfunden wird. Historisch ist daher auch das Christentum mit dem Neuplatonismus zusammengefloßen.

5. In alledem ist der Weltregierungsbegriff auf das Ganze des Gesamtzusammenhanges bezogen; aber auch bei ihm entsteht ebenso wie beim Schöpfungsbegriff die Frage, ob die auf den Gesamtzusammenhang religiös bezogene Liebe Gottes sich nicht auch im einzelnen rege und bekunde, und zwar dann nicht bloß durch Vermittlung des Gesamtzusammenhanges hindurch, sondern in der Richtung auf das einzelne Geschehen als solches. Die religiösen Begriffe wie Vorsehung, Führung, Gebet, Verkehr der Seele mit Gott scheinen doch darauf hinzudeuten. Das ist in der Tat der Fall; aber diese besondere Anwendung des Gedankens erfordert eine besondere Darstellung zusammen mit der entsprechenden Anwendung des Schöpfungsgedankens.

Wir wenden uns nun zum Gedanken der Weltregierung Vortrag oder zum Gedanken der göttlichen Vorsehung. Das letztere Wort stammt nicht aus der Bibel, sondern hat seinen Ursprung in der Stoa. Es klingt ein wenig anthropomorph, ein wenig nach Zurechtkalkulieren, ein wenig nach Aufpassen, damit nichts Unvorhergesehenes passiert. Daher ist das Wort „Weltregierung“ zu bevorzugen. Der Gedanke selbst aber ist eminent biblisch. In der Weltregierung haben wir die Vollendung des Schöpfungsgedankens: Gott stellt das durch seinen Willen Gewordene in den Dienst seiner Zwecke. Von hier aus ergibt sich das Gottvertrauen. Es handelt sich um den Glauben, daß sich in der Allgewalt ein letzter, höchster Sinn der Liebe verbirgt. Der das Weltgebilde in Händen trägt, der die Sterne regiert und den Winden ihre Straßen vorschreibt, der hält auch den in Not und Schicksal verstrickten Menschen und läßt ihn teilhaben an seiner Seligkeit. „Sorget nichts“, das ist der

Grundzug dieses Glaubens. Dabei aber muß hervorgehoben werden: Die Bibel ist voll von den Kämpfen des Lebens, und es wird viel in ihr gesprochen von den Triumphen der Ungerechten. Bei den Propheten mischt sich ein sieghafter Ton ein, aber Kampf und Sorge sind auch hier. Paulus spricht immer wieder vom Leiden, wenn es auch für ihn heißt: „In dem allen überwinden wir weit!“ Das Gottvertrauen ist kein Kinderspiel, sondern ein Kampf. Aber nicht allein dieses: es bezieht sich niemals auf persönliches Wohlergehen, es ist nie davon die Rede, daß es dem Menschen nicht auch auf die Dauer schlecht gehen kann. Das Heil der Seele ist es, um das es geht, und worin die Gerechtigkeit ihren Triumph findet. Der einzelne wird den Sieg des Guten nicht immer erleben, aber rührend und ergreifend wirft sich der hoffende Glaube auf den Triumph des Gottesreiches, den spätere Geschlechter schauen sollen. Die Psalmen klagen und klagen um das Schicksal des Gerechten: Sein Tag wird kommen, aber er bezieht sich auf das Wahre und Göttliche. Das Neue Testament sagt wohl: „Es fällt kein Sperling vom Dache ohne euren Vater.“ Das heißt: er fällt wohl, aber er fällt in Gottes Hand. Die Pointe ist: es handelt sich nicht um irgend etwas Eudämonistisches im biblischen Gottvertrauen. Die Anteilnahme an den Gotteszielen ist die Verheißung, die Gemeinschaft mit dem Gotteswillen ist die Seligkeit. Alle Dinge streben auf das letzte, höchste Ziel hin, auf die Gottesgemeinschaft des Geistes. Daraus ergibt sich: Das, wonach wir trachten sollen, ist nicht Glück. Dies bedeutet etwas so unendlich Wichtiges, weil hier der Punkt angegeben ist, an dem das christlich-religiöse Weltgefühl sich spaltet: einmal in die Ergebung gegenüber dem äußeren Leben, das mit Heroismus zu überwinden ist, und dann in die Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“, nämlich zum Besten der Seele. Der Glaube des Menschen sucht zwar auch auf ein äußeres Wohlergehen hin Gott zu vertrauen, aber die Erfahrung widerspricht da immer wieder und weist auf das Innere.

Wir haben uns an diesem Punkt noch einmal den modernen Naturbegriff klarzumachen. Sein Wesen ist die Einsicht: unsere Geschicke kommen aus dem breiten Geflecht des allgemeinen Zusammenhanges. Die Gesundheit ist das Geschenk unserer Ahnen, nicht Gottes persönlicher Eingriff. Jeder von uns bedeutet hier einen Auszug derer, die vor uns waren. Der antike Mensch kannte den allgemeinen Zusammenhang nicht. So vermochte er sein Geschick aus mehr oder weniger plötzlichen Einwirkungen zusammenzuweben. Wir aber kennen überall die Verknüpfung der Dinge, so daß man wirklich fast sagen kann: „Wenn ich auf den Erdboden stampfe, spürt es der Sirius.“ Auch das Kleinste ist das Ergebnis von unzähligen Verbindungen und vermag sich nicht zu ändern, ohne daß sich auch der Gesamtzusammenhang ändert. Wären vor Millionen von Jahren die Bewegungen der Erde auch nur in etwas anders gewesen, wir alle säßen heute nicht hier. Gott hat mich an diesen Ort gestellt, wo ich stehe, aber nicht direkt, sondern aus und in dem Gesamtzusammenhang. Ob dieser Zusammenhang ein geschlossener ist oder nicht, wir vermögen jedenfalls unser Schicksal nur in der breiten Verflechtung des Ganzen zu denken. Nichts ist isoliert.

Mit dieser Einsicht aber heißt es erst recht: Wir dürfen nicht in jedem Moment gewiß sein, daß wir den glücklichsten Lösungen entgegengeführt werden. Es ist nicht einzusehen, wie jemand als Probe des Gottvertrauens von sich oder anderen den Glauben verlangen kann, Gott werde einen geliebten Kranken am Leben erhalten. Das kommt, wie es kommen soll. Schicksale werden nicht durch den Glauben gemacht. Das Ganze ist unser Schicksal! So verläuft die religiöse Haltung in der Doppelstellung der Geduld einerseits und andererseits in der Streckung auf das höchste Ziel hin, das erst oberhalb der eudämonistischen Linie liegt. Wir haben uns zu fügen mit unerschütterlicher Ergebung! Die Aufgabe ist nur, unser Leben zu gestalten innerhalb der Situation, die Situation selbst ist gegeben und ist zu tragen, unbedingt, in ihrem Schwersten wie in

ihrem höchsten Glück. Wir haben über sie hinaus dem Ziel entgegenzustreben, wo dieses alles hinter uns gelassen wird und erst der höchste Zweck der Welt aufgeht. Wollen wir den Weltregierungsglauben von hier aus definieren, so kommen wir zu der Formel: er ist genau wie der Schöpfungsglaube eine Generalbetrachtung der Dinge als in verborgener Weise auf den Zweck des Heils der Seele gerichtet. Er ist eine Betrachtung unter dem Gesichtspunkt eines absoluten Sinnes der Dinge. Die Frage lautet: Hat die Welt überhaupt einen Sinn, oder ist sie nur ewiges Begehren und ewiges Im-Genuß-Verschmachten? Wir stecken in all diesem Getriebe darin: das meiste ist Gleichgültigkeit, dazwischen viele ganz tote Stellen und einzelne seltene Enthusiasmen. Im ganzen ist es unmöglich, zu fragen: Warum? Alles Wollen scheint seinem tiefsten Wesen nach zur Enttäuschung verurteilt, denn jede Erfüllung bleibt hinter dem Wunsch zurück. Das ist die zwar nicht beweisbare Stellung vieler. Genau so ist aber auch die christliche Stellung unbeweisbar. Sie ist eine Stellung des Gefühls, eine Deutung der Dinge. Ihre Meinung ist: Die Welt hat allerdings einen Sinn, aber er liegt in dem, was durch all dies Erleiden und Nichterfülltwerden erworben wird: nämlich die Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist. Das aber kann nur aus dem innersten Zentrum der Seele aufleuchten in der persönlichen Wesensbeziehung auf Gott. Es ist wie der Schöpfungsgedanke ein Glaube. Schöpfungs- und Regierungsgedanke sind zwei Seiten ein und desselben christlichen Weltbegriffs, eine ohne die andere hat keinen Sinn. Beide setzen einander voraus und sind nur begrifflich, nicht innerlich zu trennen. Wie die Welt als Ganzes jeden Augenblick in Gott begründet ist, so zielt sie auch im einzelnen jeden Augenblick auf seinen göttlichen Liebeswillen ab.

Die herkömmlichen Dogmatiken bestimmen dies freilich nicht so, sondern da heißt es: Erst wird die Welt gemacht und dann, wenn sie da ist, wird sie auch regiert. Dabei wird Gott so gedacht, wie er vor der Welt war und diese

voraus kalkulierend. Vor der Welt her ging das Ideal der Welt, das *Decretum absolutum*. Für jedes voraufgesehene Gebet ist vor aller Zeit schon die Erhörung kalkuliert, um den auf die höchsten Zwecke gerichteten Endeffekt zu erreichen. So dachte Calvin. Bei Newton ist die Welt nach mathematischen Prinzipien geschaffen, Gott ist der große Mathematiker. Auch die Anschauung der ganzen deistischen Dogmatik enthält eine zeitliche Scheidung: Die Welt ist die Ausführung eines vorweltlichen Planes. Das ist anthropomorphes Denken, was für uns etwas Kleinlich-Mechanikerhaftes hat. Wir können hier nicht mehr Begriffe und Scheidungen zeitlicher Art eintragen.

Ebensowenig können wir irgendeine Einsicht darüber suchen, wie Gott es macht, die Welt zu regieren. Wohl sind unsere Dogmatiken voll von Versuchen, den christlichen Glauben zu übersetzen und wirklich zu zeigen, wie Gott die Welt regiert. Das mag verlockend sein, ist aber unausdenkbar. Wir beseelen und durchleuchten alles mit unserem Glauben und erklären nichts! Man hat es in der alten Dogmatik mit dem *Concursus divinus* versucht, das heißt mit der Theorie, in der die endlichen Kausalitäten nach ihren eigenen Gesetzen wirken, aber mit jeder endlichen Kausalität konkurriert die göttliche. Damit aber gerät man in unentwirrbare Schwierigkeiten. In der Geschichte des Sündenfalls kann zum Beispiel die göttliche Kausalität nur bis zum bösen Willen der Eva konkurrieren. Auch der Prädestinationsgedanke hilft hier nichts: Wir haben entweder kein Eigengeschehen oder keine Prädestination. Vor diesem Problem gibt es nur die Überzeugung: Gott durchdringt und belebt alles. Wie, sagt der Glaube nicht. Ein derartiger Glaube mischt sich auch nicht in die Naturwissenschaft. Er ist keine Ergänzung durch übernatürliche Wissenschaft, keine Welterklärung und darum auch kein Konkurrent der Wissenschaft. Er bedeutet im Aufblick zum göttlichen Leben den Glauben an den letzten Sinn der Welt und die Hoffnung, daß der tiefste Lebenstrieb des Menschen zur Verwirklichung

kommt. Dies aber kann keine Naturwissenschaft bestreiten, denn es liegt außerhalb ihres Horizontes, weil außerhalb des Horizontes der Natur. Dies muß man einmal klar einsehen, dann aber auch nicht mehr versuchen, den christlichen Glauben mit wissenschaftlichen Erkenntnissen beweisen zu wollen, sich aber auch andererseits nicht mehr durch die Wissenschaft irremachen lassen.

Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Wissenschaft überhaupt nicht die Aufgabe hat, nach Zwecken zu fragen. Mag es solche geben oder nicht geben, sie gehen sie nichts an. Ihr Ziel ist, die Vorgänge der Natur durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu erklären. Der Zweckgedanke hat nichts zu tun mit der Frage, in welchen Verhältnissen die Bestandteile zum Beispiel eines Steines zueinander stehen. Zweck mag sein, aber daß ich ihn nicht finde, wenn ich irgendein Gas zerlege, das liegt doch auf der Hand. Natürlich muß die wissenschaftliche Methode an ihrem Teil so weit gehen wie möglich, nur die Seele ist nicht mit diesen Maximen zu fangen. Der Irrtum liegt daran, daß man von wissenschaftlicher Seite her meint, es gäbe nun einmal nichts anderes, als was auf ihre Weise zu finden sei. Gesetzt, es gelänge, den menschlichen Organismus nach chemischen Gesetzen völlig zu begreifen, so wäre doch mit diesem Begreifen nur das herausgekommen, was dieser Begriffsbildung zugänglich ist. Man kann doch nicht sagen, daß zum Beispiel die Rose nichts ist als eine Komplikation von irgendwelchen Stoffen! Man kann sie doch genießen, ohne das geringste von ihren Bestandteilen zu kennen. Sonst hieße es ja: Der Dichter versteht die Rose nicht, die versteht nur der Chemiker. Der naturwissenschaftliche Begriff vollzieht Abstraktionen. Er nimmt aus den Objekten das ihm Zugängliche heraus, die Objekte aber, aus denen er es nimmt, bleiben noch etwas anderes. Man betrachtet seinen Vater oder seine Frau doch nicht physikalisch und sagt: Du hast deine Frau oder deinen Vater gar nicht verstanden, wenn du nicht zum Beispiel die Bestandteile ihres Knochengerüsts kennst! Der große Wahn

ist: das Objekt sei nichts anderes als das chemisch-mechanisch Begreifbare. Das letztere ist immer nur ein Teil von dem, was man aus der viel reicheren Wirklichkeit herausholt. Wir dürfen uns von diesen Methoden nicht daran irremachen lassen, daß in der Wirklichkeit noch ganz andere Dinge stecken. Was existiert, ist das, was das Leben uns zeigt, und die Wissenschaft hat keinen Ersatz der Wirklichkeit durch noch so „Wirkliches“, sondern sie hat Abstraktion! Die Wirklichkeit ist nicht zu verwandeln in eine Summe kleinster Klötzchen, sondern die wahre Wirklichkeit bleibt das, was wir leben!

Nur auf einem einzigen Gebiet spielt der Zweckgedanke auch in der Wissenschaft eine Rolle: in bezug auf das organische Leben kann er nicht gänzlich ausgeschaltet werden. Daher ist die Biologie bei den Theologen sehr beliebt; denn es scheint fast von daher, als sei der Zweckgedanke doch etwas überhaupt Unentbehrliches, und als könne in der Wissenschaft vielleicht doch noch eine empirisch-exakte Stütze für den metaphysisch-religiösen Zweckgedanken gefunden werden. Die Biologen haben aber meistens vor den Theologen Angst und meinen, die seien wie der Teufel: wenn man ihnen den kleinen Finger gäbe, nähmen sie die ganze Hand.

Wir fragen hier also: Wie steht es mit dem Zweckgedanken der Biologie? Bedeutet es wirklich, daß der Zweck über die Welt herrscht? Wir glauben, daß es so steht. Auf organischem Gebiet ist kaum ohne den Zweckgedanken auszukommen, weil die Hervorbringung organischen Lebens nicht ohne den Willen des Individuums vor sich geht. Die Hygiene, die die Höherbildung des Menschen anstrebt, arbeitet doch nicht mechanisch mit ihren Saugflaschen und dergleichen, sondern geht mindestens durch den Willen der Ärzte vor sich. Im Aufbau der Zellen arbeitet ein Organisatorisches des Triebes. Dies bedeutet für uns eine nicht wertlose Erkenntnis. Wir haben tatsächlich auf naturwissenschaftlichem Gebiet etwas, was im bloßen Walten chemischer und sonstiger Kräfte nicht aufgeht,

Darin vermag man wohl ein Hindurchleuchten des Zweckgedankens überhaupt zu erkennen.

Aber diese Erkenntnis darf andererseits auch nicht überschätzt werden. Neben dem Beleg für unseren Gedanken finden wir in der Biologie doch auch das Gegenteil. Es handelt sich immer um relativ zweckmäßige Wesen, um solche, die eben nur für ihren Zweck zweckmäßig sind. Ob nicht aber an und für sich noch weit zweckmäßigere Geschöpfe denkbar wären, das ist eine andere Frage. Ein Kamel ist sehr zweckmäßig für den Fall, daß es Kamele geben soll. Wäre es aber nicht viel schöner, es gäbe überhaupt keine Wüsten, denen die Anspruchslosigkeit des Kamels Rechnung tragen kann? Und beim Menschen: Ließen sich die Bedingungen, denen er angepaßt ist, nicht erfreulicher denken? Ein Augenarzt hat einmal gemeint: Wenn er das menschliche Auge konstruiert hätte, so würde er es besser gemacht haben. Nun, die Hauptsache ist: er kann es eben nicht konstruieren, aber etwas Wahres ist dennoch daran. Man vermag eben überall nur zu sagen: Unter den bestehenden Umständen ist das und das geworden was es ist, und leistet, was es muß. Die Pflanze, die sich auf dem kümmerlichsten Boden noch zu nähren weiß, mag ein Wunder an Zweckmäßigkeit sein; aber ob es nun an sich gerade zweckmäßig ist, daß solche kümmerlichen Pflanzen ihr Leben fristen? Wenn man den durch alles Dasein sich hinziehenden Kampf, das sich gegenseitige Auffressen der Lebewesen sieht, dann sagt man doch wohl: Zweckwalten ist da schon, aber ob das, was erreicht wird, nicht weniger leidvoll möglich wäre? Wir staunen oft vor der wahrhaft rührenden Kraft, mit der sich das Leben behauptet und unter den ungünstigsten Verhältnissen durchsetzt, immer aber bleibt der Kampf die Voraussetzung. Und ob es nicht zuletzt für all diese zweckmäßigen Wesen besser wäre, sie lebten ihr leidvolles Leben überhaupt nicht? Bei der Antwort dieser Frage stehen wir wieder auf religiösem Boden. Daß das Leben überhaupt Sinn hat, ist nichts biologisch zu Beweisendes. Von der Biologie ist wohl die Überzeugung zu gewinnen, daß hinter

den Bewegungen des organischen Lebens Zwecke walten, aber der letzte allgemeine Liebeszweck kann von hier aus nie gewonnen werden. Der Gedanke des absoluten Sinnes gehört allein dem Glauben.

An den Weltregierungsgedanken reihen sich dann noch andere Probleme, vor allem die Frage: Wie läßt sich nun dieser Glaube so fassen, daß jeder Mensch Anteil am letzten Ziel gewinnt? An diesem Punkt taucht wieder die Prädestination auf; denn es ist kaum zu bestreiten, daß hier eine Aussonderung erfolgt, die man „Erwählung“ genannt hat. Auch der Frage, inwieweit das letzte Ziel in der Welt überhaupt erreichbar ist, muß gedacht werden. Wohl gewinnt vielfach die Kraft des göttlichen Zieles Gewalt über alle Nöte und Wirrsale des Lebens, immer aber bleibt doch der Eindruck eines kämpfenden Zieles bestehen, nicht eines vollendeten. Der Gedanke der vollen Erreichung ist schwer zu behaupten, wenn man seine Realisierung in dem sieht, was sich uns hier vor Augen zeigt, weil alles an der Anspannung jeder Kraft hängt, weil alles immer wieder in der Not steckenbleibt! Glaubt man dagegen an die Realisierung im Jenseits, so muß doch der Zusammenhang mit dem Hier behauptet werden. Demnach wäre dann das Ziel dennoch im Diesseits realisiert, wenn auch nur als Verheißung.

Endlich stellt uns der Zweckgedanke noch einmal vor die Aufgabe der genauen Bestimmung des christlichen Naturgefühls. Es fragt sich da vor allem, ob jener letzte, höchste Weltzweck des Glaubens auch der einzige Zweck ist. Und hier ist zu sagen: Das Christentum wird nie den Zweck der Natur als in ihr selbst erfüllt empfinden, sondern überall die Verknüpfung mit dem höchsten, göttlichen, erst hinter der Natur liegenden Ziel haben. Daraus ergibt sich eine ganz eigene Färbung seines Naturgefühls, was aber nicht jenes „irdische Vergnügen in Gott“ zu sein braucht, von dem ein altes Lied spricht. Dieses „irdische Vergnügen in Gott“, was womöglich jede Heuschrecke auf ihn bezieht, ist schrecklich! Das dumpfe Unbewußte hat

seinen eigenen Reiz und seine eigene Schönheit, die in obigem Vergnügen nicht zur Geltung kommen. Das in die Welt ergossene Leben hat, wie schon an anderer Stelle gesagt wurde, auch untergeordnete Zwecke und führt durch Stufen der Offenbarung. Es schüttet sich in unendlich vielen Erscheinungen nur einfach aus. Heidnisch ist nicht das Gefühl für dieses Unbewußte, heidnisch ist nur, wenn man den Sinn der Natur in ihrem bloßen Dasein sieht, statt hinter alledem die emporquellende Kraft zu suchen, die nicht mit sich allein zufrieden ist.

Daraus ergibt sich dann, daß der Weltregierungsglaube nicht einzig mit dem Heil des Menschen rechnet. Das geistig-persönliche Reich ist nur Eines unter vielen andersgearteten Reichen. Das Resultat einer Weltregierung, deren Zweck nur auf den Menschen beschränkt bliebe, wäre auch wirklich kein großes!

§ 18. Die innere Lebendigkeit Gottes oder das Wunder.

Diktat 1. Als dritter Punkt kommt beim christlichen Weltbegriff in Betracht, daß Schöpfungs- und Weltregierungsglaube zwar zunächst auf das Ganze der Dinge sich beziehen, aber beiderseits doch in der religiösen Sprache und Denkweise auch eine wichtige Beziehung auf das Einzelgeschehen innerhalb des Gesamtzusammenhanges haben. Diese Beziehung stellt sich dar in der Behauptung relativer Neuschöpfungen innerhalb des gegebenen Weltganzen und in der Anerkennung schaffender Neusetzung in den Einzelheiten der persönlichen Erlebnisse, besonders der religiösen Erlebnisse, ebenso in der Behauptung individueller Lebensführung und Vorsehung und eines persönlichen Verkehrs mit dem antwortenden göttlichen Leben. All das bedeutet den in der Bibel so wichtigen Begriff des lebendigen Gottes, von dem aus dann auch in allen erdenklichen Einzelheiten Kundgebungen des göttlichen Schaffens und der Weltregierung geweckt werden. Zu

diesen Kundgebungen rechneten Bibel und Mittelalter insbesondere auch die sogenannten Wunder, die der antiken Empfindung nichts Absonderliches, sondern eine selbstverständliche Anwendung jenes Gedankens der Lebendigkeit Gottes waren. Wo die griechische Philosophie eindrang, da hat der Begriff des geordneten Kosmos diesen Wunderglauben eingeschränkt und zurückgedrängt, aber doch im Zusammenhang ihres wesentlich teleologischen Denkens noch gut ertragen können. Erst mit dem Eindringen des modernen Naturbegriffs ist das Wunder problematisch geworden, aber mit dem Wunder zusammen auch alles, was die Lebendigkeit Gottes zum Ausdruck bringt und den streng mechanischen Zusammenhang des Universums nach Ursache und Wirkung oder den logischen nach Grund und Folge durchbricht. Nun ist das eigentliche Wunder allerdings nicht zu retten, weil es als Attribut der bloß jüdischen und christlichen Geschichte nicht sowohl der Metaphysik und Naturwissenschaft als der geschichtlichen Kritik verfallen ist. Hier entscheidet nicht Spinozas oder Leibnizens, sondern Humes Kritik.

Aber mit diesen historischen Wundern sind die anderen Äußerungen des lebendigen Gottes nicht identisch. Sie gehören zum Selbstgefühl und zur Selbstaussage des Religiösen zu jeder Zeit, in der Gegenwart so gut wie in der Vergangenheit, und sind insbesondere dem prophetisch-christlichen Theismus eigentümlich als Wesensäußerungen. Das Wort Wunderglaube dafür zu gebrauchen, wäre zweckmäßig und sachlich richtig, wenn der antirationale Charakter dieser Gewißheiten dabei ausgesprochen werden soll. Es ist aber bei der nun einmal festgehaltenen engeren Bedeutung des Wortes Wunder untunlich und irreführend. Man sagt daher vielleicht am besten Unmittelbarkeitsglaube, um ihn von dem immer durch den Gesamtzusammenhang vermittelten Schöpfungs- und Weltregierungs glauben zu unterscheiden. Dabei ist dieser Unmittelbarkeitsglaube naturgemäß gleichfalls gebunden an die Respektierung des allgemeinen Zusammen-

hanges und der Kontinuität der Dinge. Er bezieht sich auf das innerhalb dieses Zusammenhanges schöpferische und regierende Wirken Gottes, das jedoch nie im Zusammenhang und in der logischen Verbindung des Geschehens erschöpft ist.

2. Von hier aus ergibt sich die begriffliche Bestimmung des Unmittelbarkeitsglaubens. Er bedeutet diejenige Seite des Weltbegriffs, wonach die Welt nicht nur als Gesamtzusammenhang in Schöpfung und Weltregierung begründet ist, sondern neben dieser Vermittlung das Einzelgeschehen auch noch eine besondere ihm eigene unmittelbare Begründung in Schöpfung und Weltregierung besitzt. Wie der Gesamtzusammenhang als Ganzes eine rein irrationale tatsächliche Setzung ist, so tritt auch innerhalb seiner am Einzelnen dieser Charakter auf, so daß das Einzelne immer die Doppelbeziehung auf den es vermittelnden Gesamtzusammenhang und auf die ihm unmittelbar zugewandte göttliche Schöpfung und Weltregierung besitzt. Wie einerseits der Eindruck des Ganzen das Gefühl göttlicher Größe, Majestät, Weisheit und Zweckfülle erregt, so belebt sich andererseits an dem Eindruck der unmittelbaren Präsenz Gottes die innerlich persönliche Wärme des religiösen Gefühls. Dieser Eindruck bezieht sich in erster Linie auf die persönlich immer neu erlebbare unmittelbare Gegenwart, wie sie in der Neuschaffung des inneren Lebens, in der persönlichen Schicksalsleitung und in dem Verkehr des Gebets erfahren wird. Von da aus breitet er sich aber auch über die übrige Welt aus und betrachtet die besonders wichtigen Knotenpunkte der Weltentwicklung als schöpferische Akte und beurteilt die Schicksale der Menschheit als von der Vorsehung geleitet. Es ist das dann nur die besondere Betonung der überall tätigen Unmittelbarkeit an besonders markanten Punkten, wo sie sich vermöge ihrer Wichtigkeit besonders herausheben. So kann von einer Schöpfung des Lebens, einer Schöpfung der Menschen, einer Neuschöpfung des inneren Lebens, einem Einströmen göttlicher

Kräfte in hervorragenden Individuen, von Offenbarung und Erlösung die Rede sein.

3. Auch dieser Unmittelbarkeitsglaube ist ein rein religiöser, auf die religiöse Erfahrung gestützter Glaube und gehört damit wesentlich dem prophetisch-christlichen Theismus an, während er in den Polytheismen in der planlosen Willkür der göttlichen Mächte stecken bleibt und in den pantheistisch-mystischen Religionen von der alles Endliche verschlingenden Einheitssubstanz aufgesogen wird. Immerhin findet er sich auch im Nichtchristentum überall angebahnt, wo eine energische Religiosität vorhanden ist. In Stoa, Neuplatonismus und im späteren Buddhismus findet man seine Spuren. Nun ist ein derartiger Glaube als rein religiöser Glaube ohne jede Möglichkeit der Erklärung und Veranschaulichung seiner Überzeugung. Sie kann ihm auch durch keinerlei wissenschaftliche Metaphysik hinzugefügt werden; das Wie bleibt hier immer völlig unerkennbar. Insofern besteht auch hier kein Eingriff und keine Konkurrenz gegenüber der Naturwissenschaft, aber allerdings kommt an diesem Punkt der Gegensatz der religiösen Gewißheit gegen alle rein logisch rationale Deutung der Wirklichkeit zu schärfstem Ausdruck. Das rein rationale Denken wird stets jedes Einzelne an ein anderes Einzelnes nach Prinzipien logischer Notwendigkeit verketten und derart entweder mathematisch-logisch oder mechanisch-kausal die Wirklichkeit rationalisieren. Es wird damit, so lange es unbegrenzt dieser rationalen Tendenz folgen kann, immer zur Allgemeingesetzlichkeit und damit zu einem nichts Neues, Irrationales und Unmittelbares anerkennenden Monismus hinführen. Das ist die Tendenz des rationalen Denkens, die man so weit gewähren lassen muß, als sie durchführbar ist. Sie ist aber nicht unbedingt durchführbar. Sie ist in Natur- und Geschichtswissenschaft nur eine Herauslese des ihr zugänglichen Momentes der Wirklichkeit, während diese selbst immer reicher als dasjenige bleibt, das an ihr rationalisiert werden kann. Es bleibt immer die Fülle des lediglich Tatsäch-

lichen, Kontingenten und Irrationalen. Damit bleiben die Schranken jedes radikalen Rationalismus und Monismus. Diese Schranken sind nun freilich kein positiver Beweis für die Berechtigung des Unmittelbarkeitsglaubens, aber sie sind jedenfalls eine Beseitigung der diesem Glauben so oft entgegengesetzten Forderung einer allumfassenden Rationalisierung, die freilich für das Unmittelbare keinen Raum ließe. Insofern ist die logische Tatsache der Kontingenz und des Irrationalismus das wissenschaftliche Korrelat jener religiösen Glaubensüberzeugung, während umgekehrt der reine Rationalismus sich zum Pantheismus wendet, sobald er einer religiösen Anlehnung und Erfüllung bedarf.

Vortrag Der Weltregierungsglaube war auf die Gesamtheit bezogen und auf den einzelnen nur insofern, als er ein Glied des Ganzen ist. Wir werden nunmehr fragen müssen, ob darüber hinaus nicht doch noch eine unmittelbare persönliche Beziehung zu den Grundaussagen des christlichen Glaubens gehört. Wir kommen zu den Fragen, welche Gebet und eigenes Schicksal betreffen.

Bei nicht nur logischer, sondern auch religiöser Anlage wird in den obigen Begriffsentwicklungen einiges vermißt werden. Wir empfinden uns nicht nur als Stück und Kreuzungspunkt allgemeiner Kräfte. Es besteht für die sich hingebende Seele die Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung auf Gottes regierende Güte, ja, es ist dies für den religiös empfindenden Menschen der Herzpunkt des Weltregierungsglaubens. In den lebendigen Äußerungen aller Frommen wird das eigene Schicksal und die persönliche Charakterentwicklung als von Gott geleitet empfunden, und im Gebet wird als Rückwirkung seine Antwort empfangen. Das alles sind Dinge, die nicht auf den Gesamtzusammenhang, sondern aufs Persönliche gehen. Durch die Bibel zieht sich überall der Gedanke des auch auf den einzelnen gerichteten Gottes, der jedem in seinem Werden folgt und in sein Schicksal eingreift. So kommen wir zu

etwas, was religiös noch sehr viel wichtiger ist als das Bisherige, bei dem aber auch der Kampf mit der Wissenschaft noch viel heftiger ist. Wir stehen vor der Möglichkeit des unmittelbaren Verkehrs der Seele mit Gott, und man kann sagen: Diese Möglichkeit ist das Wunder, das Unbegreifliche!

Nehmen wir zuerst den Begriff des Wunders im engeren und eigentlichen Sinne. Man kann natürlich jede innere Erfahrung, sei es des Gebetes oder der Leitung der Seele, als Wunder bezeichnen, insofern hier Erfahrungen sprechen, die aus der unmittelbaren Wirkung Gottes auf den einzelnen hervorgehen. Das sind aber Dinge, die äußerlich nichts Singuläres bedeuten, nichts Auffallendes. Es sind Wunder, die sich überall ergießen, wo göttliches Leben ist. Und oft genug wird das Wort in diesem Sinne gebraucht und gesagt: Alles ist voll Wunder! Jeder geniale Gedanke, jedes Aufblühen höheren Lebens — alles Wunder! In dieser weiteren Fassung ist der Gedanke identisch mit dem Gedanken der Weltregierung. Im technischen Sinne der Dogmatik aber deckt sich dies nicht mit dem Wunderbegriff. Die Dogmatik meint, wenn sie Wunder sagt, etwas zu allem sonstigen Geschehen schlechthin in Widerspruch Stehendes. Sie meint Unmittelbarkeiten viel höheren Grades und behauptet, sie seien besonders geeignet, die schöpferische Lebensmacht Gottes zu erweisen. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Wunder im technischen Sinne und dem Unbegreiflichen, das sich an jedem Punkt ereignet, aber nicht paradox die Dinge auf den Kopf stellt. An welchem der beiden Wunderbegriffe haftet unser Interesse am lebendigen Gott, oder haftet es an beiden zugleich?

Für unzählige Menschen ist der Gedanke, daß Gott un-
gefesselt und Gesetze zerreißend hervortritt, eine Sache, die ganz wesentlich mit dem Glauben zusammenhängt. Der Katholizismus steckt noch heute so voll Wunder, daß er behauptet, Luther könne schon deshalb kein großer Gesandter Gottes gewesen sein, weil er keine Wunder getan habe. Die

alte Kirche erkennt das Wunder unbedingt an, auch außerhalb ihres eigenen Bodens. Es gab Wunder, die der Simon Magus tat; es gab solche, die die römischen Kaiser taten, unter denen besonders der Kaiser Trajan dafür bekannt war. Wunder konnte man in der Kraft der Dämonen ebensogut vollbringen wie im Namen Gottes. Durch die ganze Antike war das Wunder des Glaubens liebstes Kind. Nur im Protestantismus erscheint es auf die Bibel beschränkt, weil Luther sie als alleinige Autorität gelten lassen und die Wunder der Heiligen und der Päpste nicht anerkennen wollte. Dazu trat dann die neuere Zeit mit ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen und bewirkte die Vollendung der Wunderleugnung.

Nun könnte es ja vom naturwissenschaftlichen Standpunkte her möglich sein, daß noch andere als die uns bekannten Naturbegriffe zur Deutung der Wirklichkeit heranzuziehen wären. Auch kann kein Mensch aus den Naturgesetzen herleiten, daß ihre Zerreißung nicht möglich sei. Es ist nur enorm unwahrscheinlich. Niemand kann ja auch beweisen, daß die heute untergegangene Sonne morgen wieder aufgeht. Die Möglichkeit des Wunders ist also naturwissenschaftlich nicht abzuleugnen. Viel ernster aber sind die Angriffe, die von seiten der Historie kommen. Alle alten Chroniken wimmeln von Wunderberichten, dank der Freude des Menschen am Ungewöhnlichen und Phantastischen. Dazu ist bekannt: wenn drei, vier Leute dieselbe Sache erzählen, so schmückt jeder bewußt oder unbewußt aus. Und wunderbare Dinge gibt es tatsächlich. Ein beträchtlicher Teil der Heilungen von Lourdes ist unbestreitbar; es fragt sich nur, sind es Wunder durch den lebendigen Gott oder Beeinflussungen des Nervensystems. Bedeuten Erscheinungen wie die Stigmata Autosuggestionen oder nicht? Ferner ist zu fragen, mit welchem Recht man die Wunder außerhalb des Christentums bestreitet und die christlichen hält. Oder, in Anwendung auf die Bibel, warum man einige der Kritik opfert und andere nicht. Denn auch an viele der biblischen Wunder hat die

Kritik ihre Hand gelegt, und dort, wo die Tatsachen bestehenbleiben, wird wenigstens der Wundercharakter bestritten.

Aus alledem ergibt sich nun, daß auf das Wunder zum mindesten nicht mehr entscheidender Wert gelegt werden kann. Was die Tatsachen waren, ist eine andere Frage. Die Heilungen zum Beispiel, die von Jesus ausgingen, sind nicht zu leugnen. Aber alle Schwierigkeiten ziehen sich schließlich um die Auferstehungsgeschichte zusammen. Wir persönlich begreifen sie psychologisch als Vision, halten es aber für kein besonders erstrebenswertes Ziel, den Menschen an diesem zartesten und zentralsten Punkt den Wunderglauben völlig zu nehmen. Hier ist vielmehr in der Praxis die größte Zurückhaltung geboten. Diese Stellung mag man getrost als Verworrenheit und Halbheit bezeichnen, das ist völlig gleichgültig! Es kommt hier darauf an, die Leute nicht durch billige Radikalismen irrezumachen, sondern sie zu schonen.

Das eigentlich Wichtige aber ist etwas ganz anderes. Der Glaube hängt an viel realeren Dingen als an Wundern. Er hängt an dem, was man in jedem Augenblick zu erleben vermag. Es handelt sich um die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebens, wie sie sich im Gebet und in den persönlichen Lebensschicksalen darstellt: Der allumfassende Glaube an die Gegenwart Gottes gehört in den Vordergrund! Damit hängt unsere Seele dann nicht mehr an jenen technischen Wundern, und es gibt keinen Zusammenbruch, wenn uns diese entgleiten. Hier ist eines Buches von Kutter zu gedenken, „Das Unmittelbare“ betitelt, was dem Gedanken des Unbegreiflichen nachgeht und sich weigert, in allen Erscheinungen bloße Folgen zu erkennen. Das Mittelbare ist die Domäne der Wissenschaft, das „Unmittelbare“ aber das, was den Zusammenhang zerbriecht, den einzelnen verändert und ihn als etwas Neues an den Zusammenhang zurückgibt. Auch der Botaniker Reinke in Kiel tritt für das Unmittelbare ein. Wir übernehmen hier das Wort „Unmittelbarkeitsglaube“ von Kutter; denn man

muß sehen, den Ausdruck „Wunder“ zu ersetzen, da sonst doch gleich wieder an schwimmende Äxte und dergleichen gedacht wird.

Der Punkt, um den es hier geht, bedeutet einen der schwersten Kämpfe des heutigen religiösen Menschen, und doch hängt an ihm gerade der eigentliche Ton der Frömmigkeit. Solange man ohne Wissenschaft allein dem religiösen Instinkt folgt, ist es auch ganz selbstverständlich, daß wir nicht nur in den großen Völkerschicksalen, sondern auch in jedem einzelnen Fall, die lebendige göttliche Kraft fühlen. Wo aber die Wissenschaft eindringt, haftet der Glaube zumeist nur an der religiösen Deutung des Gesamtzusammenhangs. Aber in ihr liegt nicht das eigentlich Festigende, sondern das antiintellektuelle Moment der persönlichen Beziehung des Einzel Lebens auf Gott ist die Pointe des oft schwer genug aufrechtzuerhaltenden Glaubens. Das Antiintellektuelle ist schlimm, wenn es Vernachlässigung wissenschaftlich-logischen Denkens überhaupt bedeutet; das läßt sich nicht negieren. Aber dieses Antiintellektuelle ist zugleich notwendig als Glaube an das Unmittelbare. Innerhalb der Netze der Zusammenhänge wohnt doch das Unbegreifliche. Hier stehen wir an einem der praktisch wichtigsten Punkte, der heute besonders brennend ist. Noch für die Reformatoren bedeutete er kein Problem.

Also Unmittelbarkeitsglaube oder Wunderglaube im allgemeinsten Sinne! Er bedeutet die eine Seite am christlichen Weltbegriff, ohne doch die andere aufzuheben. Die Gedanken sind nur in der Abstraktion, da man nicht alles gleichzeitig sagen und denken kann, auseinander gelöst. Wir haben also hier diejenige Seite des Weltbegriffs, wo sich der einzelne zwar innerhalb des Gesamtzusammenhangs fühlt, sich aber nicht darin erschöpft, sein Produkt zu sein in bezug auf Vergangenheit und Umgebung, sondern wo er vielmehr seinen eigenen Sinn hat, den wir als unmittelbar aus Gott quellend bezeichnen. So gewinnen wir von hier aus ein anderes Bild als nur vom Schöpfungsglauben

aus. Alle Eindrücke der Unermeßlichkeit, der unergründlichen Lebensfülle, der Raum- und Zeitlosigkeit Gottes gehen vom Gesamtzusammenhang aus. Dort heißt es ewig nur: „Wer darf ihn nennen? Name ist Rauch und Schall!“ Auch darin liegt ein Gedanke von höchster religiöser Bedeutung, was immer stärker herauskommen wird. Dennoch bleibt es eine einseitige Weltdeutung, wenn wir nur von der Durchströmtheit des Ganzen wissen. Das höchste Wunder des religiösen Erlebens ist dieses: daß Gott in all meiner Kleinheit doch von mir weiß und ganz persönlich von mir will, und daß ein neuer Mensch in mir wächst durch Dinge, die ich nicht mitbrachte, sondern die Gott in mir wirkt. Das aber, was sich von dieser Schaffenstätigkeit Gottes her in mir selbst ausbreitet und vollzieht, muß überall sein. Ich kann in jedem konkreten Gebilde bis in jedes Tier und jede Pflanze hinab empfinden: neben dem Allgemeinen steht die unmittelbar wirkende Gotteskraft. Ich werde sie an den Knotenpunkten empfinden, wo das auftritt, was als Hervorbrechen des Lebens für die Wissenschaft stets ein Problem bleibt. Denn, obwohl innerhalb der Kontinuität, springt es doch an einem bestimmten Punkt als Neues heraus. Der Mensch mag vorbereitet sein, wie immer er wolle, er ist doch etwas anderes als seine Vorstufen. Und in diesem Hervorkommen des Menschen haben wir das Recht, einen schöpferischen Akt zu sehen. Das gilt auch von der Entstehung des einzelnen. Daß da ein neues Menschenwesen zustande kommt mit seiner eigenen Sehnsucht und Seele, das wird mit den Naturvorgängen nicht erklärt, denn hier waltet das Unmittelbare.

Es ist interessant, den Spuren dieses Unmittelbarkeitsglaubens nachzugehen. Überall bricht er in der Geschichte des Denkens und Glaubens durch. Die neuplatonische Lehre, trotz ihrer pantheistischen Neigungen, war gänzlich auf die einzelne Seele und ihre Erziehung gerichtet.

Aber indem wir uns nun diesen Glauben als den eigentlich religiösen Glauben klarmachen, stehen wir doch vor der Frage seines Verhältnisses zur wissenschaftlichen Be-

trachtung der Dinge. Hier erhebt sich der schwierige Konflikt zwischen der lebendig-religiösen Weltbetrachtung und der wissenschaftlichen Naturbetrachtung. Die letztere hat nun einmal die Tendenz, das Einzelne seiner selbst zu berauben und aus dem Ganzen zu verstehen. Alles ist Folge des Gesamtzusammenhanges mit Ausschluß des Unmittelbaren. Die Leute, welche diesem logischen Zusammenhang restlos huldigen, haben zu letzterem keinen Mut mehr. Hier sitzt die eigentliche Spannung zwischen Wissenschaft und Religion, die viele mit dem Verzicht auf das Religiöse, von ihnen als Phantastik Empfundene lösen. Sie suchen, indem sie die Beziehung des Alls auf den einzelnen für unmöglich erklären, Ruhe und Erhebung zu finden, indem sie sich als Teil des Ganzen fühlen. So entsteht eine monistische Auffassung, die in sich wieder mannigfache Richtungen vereinigt. Man kann natürlich die Lösung des Konfliktes auch so vollziehen, daß man sagt: Dieser ganze Naturbegriff ist eine unerträgliche Tyrannei, unter die sich die Menschheit begeben hat. Sogar manche Naturforscher sagen das. Die Theologen geben gewöhnlich die allerdürftigste Auskunft, indem sie nur erklären, die innere Erfahrung versichere den einzelnen. Dies ist überaus billig. Wohl ist das Problem enorm schwer, darum aber sind die Waffen doch noch nicht zu strecken.

Vor allem ist hier zu sagen: Der Unmittelbarkeitsglaube ist kein Versuch der Erklärung. Wir behaupten nicht, sagen zu können, wie Gott es macht, seine Regierung auf den einzelnen zu beziehen. Wir haben keine Theorie über das Wie des Geschehens, sondern eine religiöse Deutung, die nur dem Gefühl feststeht. Jeder fromme Mensch wird sagen, daß dies so ist. Gegenüber der Anschauung, daß der Weltlauf restlos begreifbar und rationalisierbar sei, steht immer eine Fülle von Momenten, die ihrem Wesen nach nicht zu rationalisieren sind: das ist das Kontingente, das lediglich Existierende. Nur bestimmte Teile der Wirklichkeit sind dem wissenschaftlichen Begreifen zugänglich. Das Konkrete ist, was wir erfahren. Wir greifen einzelne Mo-

mente heraus, chemische, biologische und dergleichen, erschöpfen aber damit das Konkrete nicht. Es bleibt das Zufällige, das Individuelle, was nicht nur mit dem Allgemeinen zu fassen ist; es bleibt schließlich das Unerklärbare der Welt als Ganzes. Nun ist natürlich dieses Kontingente, dessen Begriff hier enorm wichtig wird, kein Beweis für das göttliche Wirken, sondern bedeutet nur das wissenschaftlich nicht Auflösbare. Wir haben aber damit bewiesen, daß an jedem Punkt ein Irrationales übrigbleibt, und dieses so übrigbleibende Element beweist wiederum, daß der uns so feindliche Gedanke des Ausschlusses alles Unmittelbaren durch rational monistische Gesetzmäßigkeit ein Wahn ist. Der positive Nachweis des Unmittelbarkeitsglaubens wird nie zu erbringen sein, es bleibt ein religiöser Glaube; aber ihm steht nicht unüberwindlich und allmächtig der monistische Gesetzesglaube gegenüber, der notwendig zum Determinismus führt, wo der Gottesgedanke im Allgesetz untergeht, mit dem dann religiös kein Mensch mehr etwas anfängt. Bemerkenswert ist, daß die Naturforscher vielfach selbst diesem Gesetzesglauben sehr zweifelhaft gegenüberstehen, besonders seit der Revolution auf diesem Gebiet, die durch die neue Erkenntnis über die Elektrizität eingetreten ist. Vor allem die englischen Gelehrten denken weniger rationalistisch. Vor diesem Punkt braucht man also keine Angst zu haben. Was wir von seiten der Wissenschaft besitzen, ist ein Versuch, die Welt zu rationalisieren, aber eben bloß ein Versuch! Wir haben nicht nötig, uns dadurch in dem für die persönliche Religiosität so unentbehrlichen Unmittelbarkeitsglauben beirren zu lassen.

Derjenige Punkt, an dem dieser Unmittelbarkeitsglaube zur lebendigsten Wirkung kommt, ist das Gebet. Fühlten wir uns nur als ein unveränderlicher Punkt im Ganzen, so wäre es sinnlos. Eine Wirkung auf Gott ist nur denkbar, wenn wir annehmen, daß die Hingabe der Seele für Gott nichts Gleichgültiges sei. Dadurch allein kommt es zu der als Rückwirkung in uns einströmenden Kraft. Denn das

Unmittelbare des Gebetes liegt nicht in der Erwirkung einer Veränderung nach außen — die wäre unter allen Umständen als sekundär zu betrachten —, sondern sie liegt im Gebet selbst, im Verkehr mit Gott, im Sich-Reinigen vor seinem Antlitz von unseren Leidenschaften und im Erschließen des eigenen Wesens, zu dem ja auch unsere Wünsche mit hinzugehören, wenn auch in aller Schwachheit. Wie es mit dem Einfluß des Gebetes auf das Erbetene steht, ist wissenschaftlich nicht zu untersuchen. Das Wesentliche ist hier in der Ergebung zu sehen. Doch jeder kann sich das denken, wie er will. Aber gerade durch das Vortragen von Wünschen scheint es sich zu bestätigen, daß die Erhebung das Wesentliche ist: Es gibt kein Vortragen von Bitten im Gebet, ohne daß nicht wenigstens ein Teil von ihnen zu Boden fiele. Im Angesichte Gottes erkennen wir ihre Sinnlosigkeit.

Damit ist der christliche Weltbegriff abgeschlossen.

Drittes Kapitel.

Der christliche Seelenbegriff.

§ 19. Stellung und Bedeutung der Anthropologie im System.

1. Ein Stück der so in Gott gegründeten und von Gott geleiteten Welt ist der Mensch. Wie er jedoch trotz all seiner Kleinheit und Verflochtenheit für sein eigenes Bewußtsein schon an und für sich der Welt gegenüber die Stellung einer der Natur teilweise überlegenen Kraft einnimmt, und innerhalb der ihn direkt berührenden Welt alles auf sich als Mittelpunkt bezieht, so kommt er insbesondere für die Frömmigkeit in Betracht, als gerade durch seine Gottesgemeinschaft von der Welt sich relativ unterscheidend und über sie erhebend. Insbesondere ist diese Betrachtung der christlichen Frömmigkeit wesentlich, welche mit ihrer Auffassung Gottes als der heiligen Liebe den Menschen prinzipiell durch Freiheit und Gnade über die Welt erhebt zu Gott. Dadurch stellt sie den Menschen der Welt und Natur schärfer entgegen als irgendeine der niedrigen Religionsstufen und insbesondere scheidet sie sich an diesem Punkte scharf von allen pantheistischen Religionen. Damit aber erhebt sich die Notwendigkeit einer christlichen Anthropologie innerhalb des Systems, die auf Grund des religiösen Glaubens die religiöse Auffassung von Ursprung, Wesen, Zustand und Ziel des Menschen darstellt. Diese Begriffsbildung ist also genau wie die christliche Kosmologie so auch ihrerseits eine rein religiöse Begriffsbildung, das heißt sie setzt die christlich-religiöse Stellung zu Gott voraus und zieht nur die Konsequenzen der in diesem Glauben prinzipiell gegebenen Auffassung.

2. Eine rein religiöse Behandlung der Anthropologie ist möglich, weil dasjenige, um das es sich ja handelt, die

Seele als Geist und Persönlichkeit verstehen muß und dann überhaupt kein der exakten Wissenschaft zugänglicher Begriff ist. Die Zusammenfassung der seelischen Erscheinungen in einem zentralen Ich ist schon in ihrem allgemeinsten Sinn eine überempirische Idee, die sich nicht beweisen und nicht wissenschaftlich zwingend konstruieren läßt, sondern in ähnliche Antinomien führt wie der rein wissenschaftlich genommene Weltbegriff. Es steckt also von Hause aus in der Seele etwas Überempirisches, und daher spielt schon in der primitiven Religion der Seelenglaube eine große Rolle, von wo aus Ahnenkult, Seelenwanderungslehren, Hadesglaube, jenseitige Vergeltung usw. entstanden. Im prophetisch-christlichen Theismus wird nun freilich wie die Welt so auch die Seele von Gott gänzlich getrennt und ihm untergeordnet als sein Geschöpf. Sie tritt völlig auf die Seite der von Gott geschaffenen Welt; aber innerhalb ihrer wird nun doch wieder gerade durch den Gottesglauben die Seele ethisch und religiös mit einem übermenschlichen Inhalt erfüllt, so daß hier von einem ewigen Gehalt der Seele die Rede sein kann, während die mystischen Religionen die Seele mit der Welt wieder in die Allheit Gottes zurückschlingen. So handelt es sich für die Glaubenslehre um die Seele nicht als anthropologischen oder psychologischen Begriff, sondern um die Seele als das Subjekt der religiösen Bestimmung zur gotteinigen Persönlichkeit. Daher ist auch klar, daß dieser religiöse Seelenbegriff mit der naturwissenschaftlichen Anthropologie und mit der wissenschaftlichen Experimentalpsychologie gar nichts zu tun hat, sondern ein Gegenstand des Glaubens ist. Wo sich die Spekulation mit ihm beschäftigt, da ist ein solcher Glaube der eigentliche Kern dieser Spekulation. Insofern setzt der religiöse Seelenbegriff von der Seite der exakten Wissenschaft nur eine Anthropologie und Psychologie voraus, die der Entwicklung der Persönlichkeit in der Gottesgemeinschaft Raum läßt, aber sie greift nicht selbst in Anthropologie und Psychologie ein. Durch diese Beschrän-

kung auf den rein religiösen Persönlichkeitsbegriff ist nun aber die positive Beziehung auf die wissenschaftliche Anthropologie so wenig ausgeschlossen, wie bei der Kosmologie die auf die Naturwissenschaft. Die religiösen Sätze über die Seele müssen sich in den allgemeinen Rahmen der Anthropologie einfügen und können ihn nicht von sich aus korrigieren. Das bedeutet aber, daß auch hier der biblische Mythos über die Schaffung und Urgeschichte der Menschen und die biblischen Aussagen über Fleisch und Geist, über Tod und Jenseits keine wissenschaftlichen Aufschlüsse sind. Die Bibel und die christliche Ideenwelt kommt nur für die religiöse Wertung und Auffassung der Seele und ihrer Bestimmung in Betracht, enthält aber keine wissenschaftlichen Aufschlüsse über Ursprung und Konstitution der Menschen. Vielmehr ist das letztere alles der modernen Wissenschaft vom Menschen zu entnehmen und diese nur unter die Beleuchtung einer religiösen Deutung und Würdigung der Seele zu stellen. Es ergeben sich also auch an diesem Punkte sehr einschneidende Veränderungen gegenüber der traditionellen Schuldogmatik.

3. Damit ist auch die Einteilung der Darstellung gegeben. Es handelt sich zuerst um den religiösen Begriff der Seele als der in Freiheit mit Gott sich vereinigenden und dadurch über die Welt erhöhten Persönlichkeit oder um den unendlichen Wert der Seele. Es handelt sich zweitens um die prinzipielle Gottverwandtschaft der Seele oder um die Gottebenbildlichkeit und ursprüngliche Vollkommenheit, die die alte Dogmatik an dem Begriff des Urstandes zu veranschaulichen pflegte. Es handelt sich drittens um die der Gottesgemeinschaft entgegenstehende Hemmung oder um die Sünde als allgemein-menschliches Schicksal, wovon die alte Dogmatik in dem Lehrstück von der Erbsünde handelt. Es handelt sich viertens um die religiöse Deutung der Entwicklung der Geschichte der Menschheit, was die alte Dogmatik unter dem Lehrtitel des göttlichen Heilsratschlusses und der Heilsgeschichte darzustellen pflegte.

Vortrag

Wir haben zuvor Gott von der Welt als kreatürliche Gesamtheit geschieden; aber innerhalb der Welt tun sich nun doch auch große Unterschiede auf insofern, als wir relativ den Menschen der Welt gegenüberstellen. Er ist wohl ein Stück dieses Ganzen, ein kleines, schwaches, beständig von ihr übersprudeltes Stück; aber er empfindet sich doch auch gleichzeitig als von ihr verschieden. Er empfindet sich selbst als der, der die Welt bis zu einem gewissen Grade in seinen Dienst zwingt und ihr durch ethische Kraft überlegen ist. Er empfindet sich als den Mikrokosmos im Makrokosmos. Diese allgemeinmenschliche Entgegensetzung finden wir gesteigert in der Religion, wo es dem Menschen möglich wird, durch den Bund mit den göttlichen Kräften sich über die Welt zu erheben. Denn alle Religion ist ein Versuch, sich über die Welt zu erheben, und in besonderem Maße ist es die christliche. Es heißt: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Diese christliche Weltüberwindung bedeutet ein Hinübertreten von der Seite der Welt auf die Seite Gottes, wo die Seele in sein Leben hineinwächst und an ihm theilhat durch die Erfüllung mit Ewigkeitsgehalten, so daß sie sprechen kann: „Ist Gott für mich, wer kann wider mich sein?“ Diese Ungebrochenheit der Seele, dieses Nichtüberwundenwerden, sei es durch Glück und Glanz, sei es durch Elend und Schmach, das stammt aus dem Glauben. Denn das ist das Doppelbild der christlichen Seele: echteste Welt zu sein und doch etwas zu haben, was über sie hinaus weist. Welt und gleichzeitig Weltüberwindung lautet an diesem Punkt der Gegenstand der christlichen Glaubenslehre.

In welcher Weise haben wir nun dieses Lehrstück im Näheren zu behandeln? Vor allem müssen wir uns darüber klar sein: Dieser christlich-religiöse Seelenbegriff ist ein Glaubensgedanke, analog gebaut wie der Weltgedanke. Auch hier gilt es nicht, vom Menschen einen Begriff zu gewinnen in der objektiven Art, wie ihn die Wissenschaft, zum Beispiel die Medizin, von ihm gewinnt. Wir haben vor uns die innere Stellungnahme des Menschen zu sich selbst,

vermöge derer er sich in einem neuen Licht sieht. Der methodische Satz lautet auch hier wie bei den vorigen Lehrstücken: Glaubensbegriffe sind Deutungen im Lichte des Glaubenslebens.

Von seiten der Wissenschaft beschäftigt sich mit dem Menschen rein naturwissenschaftlich-physiologisch die somatische Anthropologie und die Psychologie, von denen sich letztere aber gar nicht dem widmet, was wir „Seele“ nennen, sondern den seelischen Erscheinungen und Tatsachen. Sie zerteilt das seelische Leben und sucht seine kleinen Teile untereinander in gesetzliche Verbindung zu bringen. Die Seele, für die wir uns hier interessieren, kommt für die genannten beiden wissenschaftlichen Betrachtungen gar nicht in Frage. Es handelt sich nur darum, ob die Seele, die wir meinen, überhaupt nicht existiert, weil sie in den beiden genannten Wissenschaften nicht vorkommt, ob das werdende Ich, das erst in der Gotterfülltheit emporwächst, unmöglich ist, weil die Psychologie es nicht kennt. Und hier ist zu antworten: Dieses Ich, das wir meinen, kann man nicht auf den Seziertisch legen und sagen, da und da im Körper wohnt es! Diese Seele ist etwas, was man nur denken, aber nicht empirisch vorweisen kann. Das einheitliche Zentrum der Persönlichkeit, wo sich Leben zur sittlichen Freiheit zusammenschließt, ist ja eine Idee! Indem man sie denken muß, denkt man etwas, was nicht sichtbar zu machen ist, wie die Spiritisten glauben, deren Seelen im Dunkeln mit höchst realen Gegenständen werfen. Kein Mensch hat je seinen ganzen Seeleninhalt im Bewußtsein: die Einheit des Seeleninhalts ist eben etwas nur zu Denkendes. Aber es ist doch auch wieder etwas, wovon es eine gewisse Erfahrung gibt. Der Mensch wird geboren als ein Bündel der verschiedensten Eigenschaften. Das wirkliche Ich gewinnt er erst durch Herausbildung eines Charakters, indem er dem bloßen Bündel einen Zweckgedanken aufdrückt. Von der so gewordenen Seele wissen die naturwissenschaftlichen Methoden nichts; von

ihr ist nur zu wissen auf dem Wege der persönlich schaffenden Erfahrung.

Also wir bilden unsere Sätze wieder als rein religiöse. Es wäre nun aber darum doch noch nicht recht, zu sagen: Wir kümmern uns gar nicht um die Wissenschaft. Wir sollen unsere Glaubensbekenntnisse zwar von ihr unabhängig halten, aber auch nicht mit ihnen in sie hineinfahren. Wir brauchen eine Wissenschaft, die Platz läßt für unseren Seelenbegriff: sie soll unsere Glaubensüberzeugungen nicht beweisen; aber diesen Platz muß sie uns lassen. Wir dagegen müssen unsere Seelenlehre so halten, daß sie nicht mit den Grundsätzen der Anthropologie streitet, sondern daß unsere rein aus dem Glauben geschöpften Gedanken in die moderne Welt einzugliedern sind. Wir haben das schon deshalb zu tun, weil doch der Mensch zuerst als ein Stück organisierter Materie erscheint. Das religiöse Leben ist immer nur ein Moment in den Erscheinungen. Wir sehen durch die Wissenschaft weitgehende Korrespondenzen der Seele mit dem Körper behauptet, wir sehen Vererbungen überall mitsprechen. Natürlich können wir unsere Anthropologie nicht mehr aus der Bibel nehmen. Die biblische Urgeschichte hat nur eine ethische Bedeutung. Hätten sich die Kirchen entschlossen, an diesem Punkt einfach der Wissenschaft ihren Freibrief zu lassen, sie würden an Vertrauen enorm gewonnen haben. Das sind Dinge, die schlechterdings durchgesetzt sein müßten. Aber hier schweigen die meisten modernen Dogmatiken. Das sollte nicht sein; denn wir dürfen die Forschung nicht mit unseren Theorien binden. Aber das, was uns gilt, der gottgeborene Geist, von dem wissen wir, und eine Wissenschaft, die das bestreitet, halten wir für Vorurteil.

Wir gliedern unseren Stoff folgendermaßen: 1. die Frage nach der Seele überhaupt und nach ihrem unendlichen Wert; 2. die Frage nach der bei der Tiefe der Seele durch den christlichen Gedanken behaupteten Gotteben-

bildlichkeit; 3. die Frage nach der dieser Gottebenbildlichkeit entgegenstehenden Sünde; 4. Die Frage nach der Auffassung der menschlichen Geschichte als Heilsgeschichte.

§ 20. Der unendliche Wert der Seele.

1. *Die kirchliche Anthropologie ist ein Gemisch aus dem biblischen Schöpfungsbericht alttestamentlich-antiker Menschenbetrachtung und paulinisch-religiöser Seelenanalyse mit der aristotelischen Anthropologie und Psychologie, in welcher letzterer freilich der Gegensatz der Seele gegen den Leib und die Unsterblichkeit der Seele besonders geltend gemacht werden mußten. Das letztere geschah durch Anlehnungen an Platos Seelenbegriff. All das aber ist heute bedeutungslos. Heute handelt es sich nur darum, den Gedanken des Evangeliums vom unendlichen Wert der Seele innerhalb des Rahmens der modernen Anthropologie und Psychologie auszuführen, wobei der religiöse Gedanke mit den spekulativen und kritischen Lehren vom Geiste im Unterschied von Leib und Seele zusammentrifft.* Diktat

2. Zuerst handelt es sich um die somatische Anthropologie. Hier haben wir den Gedanken des Abstammungszusammenhanges des ganzen Reiches der irdischen Lebewesen von der Urzelle her vor uns. Der Hervorgang des Menschen aus dieser Reihe, mit deren höchsten Stufen er körperlich und psychisch vieles gemeinsam hat, wird nicht zu bestreiten sein. Die Art des Hervorganges, ob plötzlich durch heterogene Zeugung oder allmählich durch Herauentwicklung des spezifisch Menschlichen aus den im Tiere noch latenten Anlagen, das wissen wir nicht. Jedenfalls ist der Mensch ein prinzipiell neues Wesen und führt in diesem Sinne ihn der Glaube mit Recht auf die göttliche Schöpfung zurück. Das Alter der Menschheit ist mutmaßlich außerordentlich hoch, aber, da es nur nach geologischen Epochen zu bestimmen ist, nicht genau fixierbar. Die Vermutungen schwanken um Hunderttausende von

Jahren. Die prähistorischen Zustände und Entwicklungen, die meist nach den Werkzeugen unterschiedenen Kulturstufen, die Eiszeiten, die Rassenbildungen, die Fragen des monophyletischen oder polyphyletischen Ursprungs sind weitere, zum Teil noch sehr dunkle Probleme. Die uns quellenmäßig bekannte Geschichte ist im Vergleich zu dem überaus jung, indem sie höchstens zirka zehntausend Jahre zurückreicht. Die noch in der Zukunft mögliche Dauer des Menschen wird von der Bewohnbarkeit des Planeten, das heißt der Zufuhr der Sonnenwärme abhängen und ist schlechterdings nicht zu begrenzen. In alledem sieht der Glaube die Unterlage einer geistigen, ethisch-religiösen Entwicklung, die erst aus dem Menschen als Naturwesen entspringt, die den Naturcharakter und seine Differenzen in dem Reiche des Geistes oder Gottes immer von neuem überwindet und den hierbei erreichten Lebenskräften sich in das Jenseits hinein erstreckt. In der ganzen Emporentwicklung des Geistes aus dieser Naturbasis aber sieht der Glaube die schöpferische Liebestätigkeit Gottes.

3. Das betrifft nur die körperliche Seite; aber auch psychologisch kommt der Mensch zunächst als Naturwesen in Betracht, insofern das menschliche Seelenleben in seinen psychophysischen und innerpsychischen Verläufen zunächst etwas rein Gegebenes ist und allgemeinen Gesetzen unterliegt, wie alle Natur. Es ist nur jede materialistische Auslieferung der Seelenerscheinungen an die körperliche Natur zu vermeiden und die Selbständigkeit des Psychischen anzuerkennen. Die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele, die in der Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Seele gipfelt, ist noch sehr dunkel und jedenfalls nicht im Sinne eines psychophysischen Parallelismus zu lösen, da die Wechselwirkung offenkundige Tatsache der Erfahrung ist. Der religiöse Glaube setzt nur diese Anerkennung der relativen Selbständigkeit des Seelenlebens gegenüber den körperlichen Vorgängen voraus, muß sich aber mit dem Gedanken einer weitgehenden psychophysischen und psychologischen Bedingt-

heit und Begrenzung des höheren geistigen Lebens zurechtfinden. Dieses setzt den Boden der seelischen Natur voraus, wird aber von ihm auch begrenzt, wodurch gelegentlich ateleologische Erscheinungen wie sogenannte Geisteskrankheit, Idiotismus, erbliche Laster und Dispositionen usw. bedingt werden. Sie sind hier nicht anders zu beurteilen, als das Ateleologische überhaupt im Weltzusammenhang. In der Hauptsache aber betrachtet der Glaube dieses natürliche Mitgebrachte, individuell Geartete, von Vererbung und Umgebung bestimmte Seelenleben immer als den unentbehrlichen Boden und die Voraussetzung des höheren, sich aus der Idee des Notwendigen und Unbedingten bestimmenden geistigen Lebens.

4. Dieses Geistesleben wächst aus dem psychologischen Ablauf durch Emporwachsen gewisser, über diesen hinaus-treibender, aber zunächst auch freilich nur gegebener Inhalte heraus. Durch die Freiheit verselbständigt sich in Denken, Sittlichkeit und Kunst ein höherer Entwicklungstrieb der Seele und gewinnt damit einen eigenen selbständigen Charakter als autonomes Geistesleben gegenüber dem bloß naturhaften Seelenleben. Das Wesen dieses Geisteslebens ist die Freiheit als Aufgabe der Selbstbestimmung durch die Ideen gültiger Wahrheiten und unbedingter Werte, die als geltende und bejahte Wahrheiten nur durch eine, von der bloßen psychologischen Naturbestimmtheit sich ablösende Freiheit zustande kommt. Das Wesen der Freiheit ist die Bestimmung durch in sich selbst gültige Wahrheiten und Werte, und in diesem Sinne ist die Freiheit das Wesen des Geistes, eben damit aber auch nicht eine natürliche Anlage, sondern eine aus dem Wachstum des Geistes entspringende Aufgabe. Die Feststellung dieses Reiches der Gültigkeiten und Werte und der sie bejahenden Freiheit oder idealen Selbstbestimmung des Geistes ist dann eben deshalb freilich nicht mehr Aufgabe der Psychologie, die es nicht mit der Freiheit, sondern mit der Gegebenheit und Gesetzlichkeit der Phänomene zu tun hat. Es ist die Aufgabe der Erkenntnis- und Werttheorie,

die das autonome Wesen des Geistes aufdeckt. Freilich erreicht man damit nur den Gedanken eines Zentrums autonomer Funktionen. Dieses selbst ist nur durch eine daran sich anschließende metaphysische Theorie als selbstständiges Sein oder als Persönlichkeit zu bezeichnen. Eine solche Metaphysik des persönlichen Geistes ist aber auch gar nicht zu umgehen, wobei wiederum die Theorien selbst, ob sie substantialistisch oder aktualistisch gestaltet sind, ziemlich gleichgültig sind. Jedenfalls ist der persönliche und individuelle Geist nichts Angeborenes und Mitgebrachtes, sondern ein Erzeugnis oder eine Setzung der Freiheit, durch die er erst entsteht, als eine gemeinsame Setzung des göttlichen Geistes und der Freiheit. Das setzt dann aber weiter voraus, daß die göttliche Vernunft oder der göttliche Geist latent in der Seele vorhanden ist und nur erst durch die Erregung der Freiheit zur endlichen Persönlichkeit wird. Es ist hier also ein Zusammenhang vorausgesetzt, der durchaus metaphysischer Natur ist. Dieser Zusammenhang erstreckt sich dann weiter darauf, daß die so entstehenden individuellen Geister immer an die Wechselwirkung mit anderen Geistern gebunden sind, immer in ihr geweckt und in ihr ausgebildet werden. Das führt auf den Gedanken eines Reiches des Geistes und einer Gemeinschaft der Persönlichkeiten, die erst in der Geschichte gebildet wird und nur in ihr sich auswirkt. Nennt man das so hervortretende Wesen des Geistes νοῦς im Unterschied von der bloßen ψυχή, dann haben wir eine neologische Auffassung des Geistes oder das intelligible Ich. Dieses aber ist der Gegenstand der religiösen Glaubensausagen. Von diesem höheren Ich behauptet, vermöge seiner Freiheit und Gottverbundenheit, der christliche Glaube einen unendlichen Wert, eine Entwicklung auf das Ziel der vollen Gottesgemeinschaft und eine Überlegenheit über alle sinnlichen und irdischen Güter, die gelegentlich als scharfer, heroischer Dualismus zum Ausdruck kommt, aber keine einfache Verneinung des sinnlichen und psychischen Lebens bedeutet, da dieses ja Voraussetzung und Organ des

Geistes ist und mit der ganzen Welt auf Gottes Schöpfung zurückgeht.

Die überempirische Seele war für den Menschen von Anfang an ein Geheimnis. Sie erschien ihnen wie eine kleine Gottheit, der man nach dem Tode Weihrauch opferte. Die Erhebung Verstorbener zu Heroen, die Hadeslehre und dergleichen, das alles kommt von da her. In der Gegenwart spricht Maeterlinck in seinem „Begrabenen Tempel“ vom Geheimnis der Seele. Er weiß, daß in ihr etwas drängt und bohrt, was nicht erschöpft wird in dem, womit wir an den Erscheinungen arbeiten. Im übrigen ist sein Standpunkt ein kontemplativer. Die vorwärts dringende Kraft der gotterfüllten Seele erfaßt er nicht ganz, aber das, was die Seele ist, stellt er überwältigend großartig heraus. Das Christentum behauptet eine geheimnisvolle Tiefe der Seele, wo sie im Verkehr mit Gott übermenschlichen Wert gewinnt. So prägen wir für unsere Glaubenslehre das Wort „vom unendlichen Wert der Seele“.

Die alte Dogmatik gewann den christlichen Seelenbegriff zunächst aus der Bibel, aus ihrem Bericht über die Entstehung des Menschen am sechsten Schöpfungstag, über Sündenfall, Strafe, Tod und Schicksal nach dem Tode. Das alles wurde vertieft durch die Paulinische Lehre vom Leib, zu dem der Geist tritt, das *πνεῦμα* im Unterschied vom *νοῦς* und von der bloßen *ψυχή*. Dazu kamen ferner als Elemente der Kirchenlehre noch die Gedanken der griechischen Philosophie: Der Mensch besitzt als erstes eine vegetative Seele wie die Pflanze und wie das Tier. Darüber steht die sensitive Seele und wieder darüber die *Anima rationalis*, welche die Freiheit kennt und verwandt ist mit der göttlichen Ratio. Sie allein ist unvergänglich. Der platonische Gedanke unterscheidet scharf zwischen der mit Sinnlichkeit beschäftigten und der dem Göttlichen zugewandten Seele. Also Bibel, Paulus, Aristoteles, Plato. Diese Dinge

kommen nach ihrer poetischen Seite hin zum Ausdruck bei Dante und etwas strohern bei Melanchthon.

In dieser Form sind die Dinge für uns nicht mehr haltbar. Wir können das zentrale Moment der Seele, wo sie Gott in sich trägt, wo sie „aus der Wahrheit“ ist, nicht darstellen ohne den Zusammenhang mit anderen Zusammenhängen. Die Art, wie die neue Wissenschaft den Menschen auffaßt, ist für uns nicht gleichgültig. Wir stehen hier vor der fundamentalen Tatsache, daß alles Leben unserer Erde als einheitliche Kette aufzufassen ist. Das Geheimnisvolle des Auftriebs kann die Biologie nicht aufhellen, aber an dem Recht ihrer Gesamtanschauung vermag niemand zu zweifeln. Konstitutiv ist der Einblick in die Zelle, die das Leben der Pflanze, des Tieres und des Menschen bedingt. Sie ist das Wunder der Welt und ihr Rätsel überhaupt. Ihre Betrachtung gibt den Eindruck überwältigender Größe in dem, was wie ein Wunderreich aus ihr erwächst. Aber das Problem, das von hier aufgeht, ist unbeantwortet. Helmholtz bringt die Hypothese, die Urzelle sei von fernen Sternen herabgeschleudert. Aber weder diese noch andere Hypothesen sind für uns tödlich. Für uns ist nichts verloren und nichts gewonnen, wenn sich zweihundert Naturforscher miteinander in Widerspruch befinden.

Auch die Darwinistische Lehre ist hier zu beachten. Ihr Wesen bedeutet den Versuch, aus Mischungen verschiedener Art zweckmäßigere Gebilde zu erzeugen. Es bildet sich ein Reich scheinbar zweckmäßiger Stufen, das in Wahrheit aber bedingt ist durch den Zufall. In den siebziger und achtziger Jahren stand alles unter dem Rausch dieser Zufallsbildung. Für uns sind die Veränderungen nicht mehr nur aus Zufall und Selektion zu bestimmen. Zweckwille der handelnden Individuen ist vorauszusetzen, und die verschiedenen großen Reihen der Stufen sind als Neubildungen zu behandeln, deren Zusammenhang nicht ganz aufzuhellen ist. Daß das Tier etwas anderes bedeutet als eine sich bewegen könnende Pflanze, ist

doch klar! Und daß wieder im Menschen etwas Besonderes steckt gegenüber dem Tier, kann doch erst recht nicht bestritten werden. Schon an der Sprache hängt der gewaltige Unterschied! Der Mannheimer kluge Hund, auch wenn er noch so intelligent ist, würde doch nie eine „Kritik der reinen Vernunft“ schreiben. Es lebt im Menschen ein eigener prinzipieller Geist, mag es immerhin Anbahnungen geben — er ist nun doch einmal ein neuer Durchbruch innerhalb des ungeheuren Zellenreiches, vor dem wir uns darum nicht zu fürchten brauchen.

Zu den Fragen der Anthropologie gehört ferner auch das Problem: Wie lange ist der Mensch schon auf unserem Planeten? Die Antwort bereitet große Schwierigkeiten, weil sie nur durch die Geologie, das heißt aus den Knochenresten im Gestein, gewonnen werden kann. Beim Gestein aber kommt es auf einige Jahrtausende mehr oder weniger nicht mehr an. Die geringste Datierung der Fachgelehrten schätzt das Dasein des Menschen auf etwa hunderttausend Jahre. Mit Sicherheit ist sein Dasein für unsere Gegenden vor den zwei Eiszeiten festgestellt worden. So dehnt sich angesichts der Forschung die Dauer der Menschheit in Fernen, die uns unermesslich scheinen unter dem Eindruck der prähistorischen Museen. Und doch ist es noch nicht ausgeschlossen, daß es vor dieser Prähistorie noch eine sehr hohe Kulturstufe gab, die nur restlos unterging.

Weiter fragt die Anthropologie, ob sich der Durchbruch zum Menschen an einem oder mehreren Punkten vollzog. Zur Frage nach dem Alter tritt die Frage nach der Ausdehnung. Eine Richtung der Wissenschaft glaubt an den monophyletischen Ursprung, das heißt an die Abstammung von einem Paar. Aber von hier aus wird es schwer, die Verbreitung des Menschen über alle Erdteile zu verstehen. Oder gab es in der Urzeit kontinentale Brücken?

Schwierig ist ebenfalls das Problem der Rassen. Die äußerlichen Qualifizierungen nach der Farbe gehen doch tief ins Psychologische. Für unseren Gedanken heißt hier die Fragestellung: Wie ist bei den Verschiedenheiten und

Abneigungen der Rassen untereinander an eine Überwindung dieses Gegensatzes zu glauben? In Amerika besteht ein so rasender Rassenhaß zwischen Schwarzen und Weißen, daß jede Rasse ihre eigene elektrische Bahn haben muß. Angesichts dessen wird es sehr schwer, von einer ethisch-religiösen Einigung der Menschheit zu sprechen.

Auch die Frage nach der Zukunft der Menschen tut sich auf. Welle auf Welle des Weltgeschehens kommt und geht vorüber — wir können unmöglich alle Zukunft an unseren Besitz binden. Was aber wird das Ende sein? Vermutlich ein Schwinden der Sonnenenergie und damit stets wachsende Nahrungsschwierigkeiten, bis sich endlich der letzte Mensch an der letzten Kohle die letzte Kartoffel brät. Und wenn sich auch kaum diese drei so glücklich zusammenfinden — das Bild ist charakteristisch. Von den Marskanälen ist behauptet worden, daß sie angelegt wären, um einer Trockenheit entgegenzuwirken, die bei dem allmählichen Schwinden der Berge auch einmal das Schicksal unseres Planeten sein kann. Dann müßten auch wir Millionen für solche Bewässerung aufbieten. Mit derartig rein materiell bestimmten Dingen ist zu rechnen. Das tausendjährige Reich hat angesichts solcher Zukunftsmöglichkeiten wenig Hoffnung, abgesehen davon, daß es auch an sich wenig Tröstliches bedeutet. Die vergangenen Schmerzen werden dadurch nicht gemildert, daß es ganz am Ende einigen wenigen Jahrhunderten besser geht. Doch hier kommt es nur darauf an, daß es ein Herauswachsen aus der Basis somatisch-anthropologischer Wissenschaft gibt, daß diese nicht für uns entwurzelnd wirkt, und daß über die Natur hinaus gedeutet werden muß.

Zuvor aber haben wir noch auf den wissenschaftlich-psychologischen Gesichtspunkt einzugehen. Er führt uns nicht zur Seele, sondern zu den seelischen Erscheinungen, ihren Gesetzmäßigkeiten und ihren Zusammenhängen mit dem Körper; denn die moderne Psychologie ist eine Psychologie ohne Seele. Das heißt aber nicht, daß es keine Seele gibt, es heißt nur, daß diese Seele nicht Gegenstand

der wissenschaftlichen Untersuchung ist. Wir haben an ihr das Interesse, daß die antimaterialistische Theorie durchgeführt wird; denn die völlige Aufhebung der Durchbrechbarkeit des Naturzusammenhanges innerhalb der Seele wäre etwas, wodurch uns jeder Weg verbaut würde. Dabei bliebe es sich ziemlich gleich, ob es sich um einen körperlichen oder psychischen Mechanismus handelte, gefangen wären wir in beiden, sei es durch den Zusammenhang kleinster Klötzchen und Teile oder der minimalsten Seelenregungen.

Nun gibt es aber auch Psychiater, die diesen Mechanismus durchbrechen durch die Aufrufung des Ideebestimmten im Menschen. Der psychische Mechanismus mag dann noch im Unterbewußten gelten, er ist aber kein geschlossener mehr. Wenn wir richtig denken, tun wir es nicht aus Nötigung des psychischen Zusammenhanges. Es mag unter Umständen sehr schwierig sein, die Idee gegen den psychischen Zusammenhang mobil zu machen, aber es ist möglich, und hier liegt das Entscheidende. Dabei ist eine weitgehende psychophysische und psychologische Bedingtheit des geistigen Lebens allerdings zuzugeben; man vergleiche das unheimliche Buch von Ribot: „Die Krankheiten der Persönlichkeit.“ Die Gesundheit der Seele ist unzweifelhaft an das Substrat des Körpers gebunden. Diese Erkenntnis wirkt zunächst erschütternd. Zuchthäuser, Idiotenanstalten und Irrenhäuser geben einen furchtbaren Eindruck von der Macht des Körpers und der bloßen Psyche über den Geist. Aber was wir über die Seele aussagen, wird dadurch in keiner Weise beantwortet. Es ist damit nicht bewiesen, daß ein Helmholtz gewissermaßen nur die Spielart eines Idioten oder die höchste Kunst ein bloßer Wechsel von Assoziationen sei. Die unseligen psychischen Abnormitäten gehören zu der ungeheuren Menge des Ateleologischen überhaupt, das wir schlechterdings anzuerkennen haben. Dabei müssen wir uns auch klarmachen, daß bei all jenen Erkrankten sich die höheren Kräfte doch, wenn auch nur in den Elementen, vorfinden. Wir erkennen das an, indem wir sogar in den Irrenhäusern

Gottesdienste halten lassen, so furchtbar sie auch sein mögen. Es ist eben alles nur unentwickelt oder gehemmt. Diese Dinge sind unbeschreiblich wichtig, weil von ihnen aus so oft gegen den Glauben Stellung genommen wird. Dennoch bieten sie uns keine Anhaltspunkte, um das, was aus der Seele erst herauswächst, zu leugnen. Was aus der Seele herauswächst, bedeutet eben das Sichauftun einer tieferen Schicht, die erst hinter der naturhaften Seele anhebt.

An diesem Punkt eröffnet sich das Reich der Freiheit, wo wir uns bestimmen lassen von den gültigen Ideen des Guten und Wahren und nicht mehr von der bloßen Natur. Das Ich, um das es sich hier handelt, ist gar nichts Mitgebrachtes, sondern ein erst zu Erschaffendes, das erwächst durch die Tat der Hingebung an das, was in ihm als Idee aufsteigt, als Heiliges. Und sobald wir das sehen, sobald wir Persönliches dem bloßen Ich entgegenzustellen haben, erkennen wir erst ganz: die Seele, die hier auftritt, ist kein Gegenstand der Psychologie. Dieses Ich ist kein Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes. Es ist nicht etwas, was nur ist, sondern etwas erst zu Erkennendes, in dem wir es schaffen. Darinnen liegt der Zusammenhang des Geistes mit der Freiheit: sie ist nicht, sie wird vollzogen. Ihr Wesen bedeutet die Tat, es bedeutet ein Werdendes, nicht ein Fertiges, es bedeutet ein Kämpfendes und nur zu oft ein immer wieder Zurückgeworfenes. Tat, Freiheit, Persönlichkeit sind Gegenstände lediglich der Wertlehre, der Religionsphilosophie und der Erkenntnistheorie. Es wäre nötig, diese verschiedenen Theorien wieder in einer Lehre vom Geist zusammenzuziehen, wie es Fichte tat, während diese Gebiete heute zersplittert sind. Die Überwindung des mechanistischen Gedankens durch solche Metaphysik des Geistes und der Persönlichkeit ist das eigentlich tiefste und heißeste Bemühen des ganzen Denkens der Gegenwart.

Wir stehen somit an dem Punkt, wo wir sein müssen. Aus dem Kinde brechen langsam die höheren Kräfte hervor. Der Mensch empfindet die Notwendigkeit des Sich-

Konzentrierens und des Sich-Losreißen von der bloßen Naturbestimmtheit. Aber dieses Sich-Losreißen ist in Wahrheit nur im Religiösen zu erreichen. Die Freiheit bedeutet das Erzeugnis des göttlichen Zuges und der eigenen Hingebung des Menschen. Und das ist dann dasjenige, was der Seele den unendlichen Wert gibt, das, wonach die Menschen je und je gedürstet haben, daß es gedeutet werde, das, was die tiefste Sehnsucht aller Zeiten meint.

§ 21. Die Gottebenbildlichkeit.

1. *Der besondere religiöse Akzent in der Bestimmung des Geistes liegt auf dem Zusammenhang der Freiheit mit dem sie erregenden göttlichen Geiste als dem in der Seele vorhandenen Prinzip, das auf Vollendung der Persönlichkeit hindrängt. Das führt auf den weiteren Gedanken, der nicht bloß anlagemäßig im Geiste enthaltenen, sondern auch aktuell entfalteten Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste. Die kirchliche Lehre nennt diese Vollentfaltung die Gottebenbildlichkeit. Sie denkt aber diesen Vollkommenheitszustand als sofort im Urzustande voll verwirklicht, als ursprüngliche Vollkommenheit des paradiesischen Zustandes, als vollendete religiöse Erkenntnis und sittliche Vollkommenheit, ohne Sünde und ohne Hemmung, ohne Gebundenheit an die Schranken der sinnlichen Natur. Das ist aber angesichts aller Indizien über die ursprünglichen Anfänge des Menschengeschlechtes schlechterdings unmöglich. Noch wichtiger ist, daß es auch durch den Begriff des Geistes selbst unmöglich gemacht wird, der nichts Fertiges und Anerschaffenes, sondern nur etwas Werdendes in dem Ineinander von Freiheit und Gnade sich Bildendes sein kann. Die Gottebenbildlichkeit bedeutet also nicht einen verlorenen Anfangszustand, sondern ein in der geschichtlichen Entwicklung zu erreichendes Ziel. Sie bedeutet Kampf und Werden, nach der Vollendung sich streckende Sehnsucht und damit das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung. Sie ist daher nicht zu entnehmen aus dem* *Diktat*

Mythos von dem Urmenschen, sondern aus dem christlichen Ideal der Persönlichkeit, wie es an der Person Jesu seinen festen Halt besitzt.

2. So enthält der Gottebenbildlichkeitsgedanke wesentlich eine Bestimmung, aber diese Bestimmung ist nur denkbar, wenn in der menschlichen Seele die Anlage dafür enthalten ist. Diese Anlage kann nun aber nur in dem Sinne eines grundlegenden virtuellen Zusammenhanges des menschlichen und göttlichen Geistes behauptet werden. Die Immanenz des göttlichen Geistes im Endlichen oder die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele ist somit die Voraussetzung der Bestimmung für die Gottebenbildlichkeit. Diese Immanenz des göttlichen Geistes im Endlichen kommt im Menschen zum bewußten Durchbruch, und das macht die Stellung des Menschen in dem uns bekannten Kreaturenreiche aus. Wie diese selber stattfinden kann, wie sie aus der Anlage zur Aktualität durchbrechen kann, warum sie bei verschiedenen Menschen so verschieden intensiv durchbricht, das sind Fragen, die nicht mehr zu beantworten sind. Ebenso wenig sind die Fragen nach den dabei vorausgesetzten Entstehungen der natürlichen individuellen Seele zu beantworten. Wir kennen von der Entstehung des Individuums nur den äußerlichen Zeugungsvorgang und den Vorgang der Vereinigung der elterlichen Zellen, aber über die Entstehung der Seele und ihre etwaigen Zusammenhänge mit dem elterlichen Seelenleben wissen wir schlechterdings nichts. Es ist also über die Entstehung der Seele, worüber die alte Dogmatik in kreatianischen oder traditianischen Theorien handelt, so wenig zu sagen, als über die davon verschiedene Entstehung des Geistes. In beiden Fällen sieht der Glaube schöpferische Handlungen des lebendigen Gottes und braucht er das Wie nicht zu beantworten, um seiner selbst gewiß zu sein.

3. Wie der Gedanke des Ursprungs, so liegt darin auch der des Zieles. Das Geistesleben ist ein Prinzip unendlicher Entwicklung. Damit ist gesagt, daß es als im Diesseits und irdischen Leben immer nur angebahnt, aber niemals als

voll verwirklicht betrachtet werden kann. Es strebt nach der vollen Erlösung von Schranken und Hemmungen und nach der vollen Einigung mit Gott. Daraus ergibt sich, daß alle Ideale und Kräfte des Geisteslebens, auch die im Christentum uns gegebenen, nur Mittel und Kräfte einer vorwärts treibenden Bewegung sind, die ihren Abschluß erst im unbekannten Jenseits findet. Ist die Einswerdung mit Gott der Sinn dieser Entwicklung, so ist vielleicht als letztes Ziel eine immer steigende Überwindung der bloßen Freiheit und immer völligere Hingabe an Gott zu denken, die die Kreatur in den göttlichen Willen bis zur Auflösung ihres Sonderbewußtseins zurückführt. Das Nähere hat die Eschatologie auszuführen.

4. Zwischen Grundlage und Ziel liegt die Entfaltung der Freiheit in der für Gott geheiligten Persönlichkeit und in der Liebe der Geister zueinander im Gotteswillen. Das sind daher die Grundzüge der kämpfenden und strebenden Ethik, wie sie das Christentum entfaltet. Heilig sein wie Gott, und Gottes Liebesgesinnung den Brüdern erweisen, oder kürzer Herzensreinheit und Bruderliebe, das ist das Prinzip des prophetisch-christlichen Ethos, wie es der personalistischen Religion entspricht. Es ist eine dualistische Ethik, die die religiösen Persönlichkeits- und Gemeinschaftswerte hoch über alles Übrige stellt, aber sie ist nicht sinnenfeindlich und asketisch, sondern befiehlt die sinnliche Lebensgrundlage und die innerweltlichen ethischen Werte in die höchsten, religiösen Werte einzuordnen. Damit ist aber auch begründet, daß dieses Ethos auf Erden immer nur ein werdendes und kämpfendes, nie voll verwirklichtes sein kann, denn abgesehen von dem gleich zu besprechenden Bösen stellen die innerweltlichen Lebensbeziehungen und Werte dem über sie hinausstrebenden Geiste mit jeder Generation von neuem die Basis und die Hemmung der innerweltlichen Natur entgegen. Das Nähere gehört dann der Ethik an.

Vortrag

Jede Zeit hat ihre Zentralfrage. Die Menschen der ausgehenden Antike suchten vor allem Sicherung vor der Vergänglichkeit der Welt und vor dem Tode. Luthers Zeit brauchte Befreiung von der Gesetzlichkeit. Für die Gegenwart, die den einzelnen wie Räder einer Maschine behandelt, der Geld alles bedeutet, und der die Seele nicht nur zu entfliehen scheint, sondern auch wirklich entflieht, für diese Gegenwart ist die Seele die Zentralfrage des Lebens. „Rette deine Seele!“, das ist der eigentliche Schrei unserer Tage. Die Schriftsteller, die das Problem der Seele behandeln, versteht jeder. Schuld dagegen versteht heute nicht jeder, denn da müßte man schon zuvor Klarheit über die Bedeutung und das Schicksal der Seele haben. Für den Pessimismus aber, der in bezug darauf heute weite Kreise beherrscht, bildet Hauptmanns neuester Roman¹⁾ ein grauenhaftes Zeugnis.

Die christliche Weltanschauung antwortet hier mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit, die mehr bedeutet als die bloße Seele. Die kirchliche Meinung war ursprünglich diese: die Menschen gingen schuldlos aus der Hand des Schöpfers hervor und stellten das Abbild der göttlichen Vollkommenheit dar, aus der sie durch die Sünde stürzten, die dann eine Folge von Leid und Tod ergab. Dieselben Gedanken finden sich auch sonst in der Antike. Man glaubte an das goldene Zeitalter, denn der Begriff des Werdens und Sich-Entwickelns lag fern. Das waren mythische Vorstellungen, aber darum noch nicht bedeutungslos. Der tiefe, kindlich-schöne Sinn ist die Zurückspiegelung des Ideals in die Vergangenheit. Der Sündenfall kommt zustande durch Mißtrauen: „Sollte Gott gesagt haben?“ und durch den Beginn der Selbstvergötterung: „Sollte ich's nicht machen können?“ Darum bleibt der Gedanke aber doch Mythos, und das nicht nur vom Standpunkt der Forschung her. Auch aus religiös innerlichen Gründen ist die anerschaffene Vollkommenheit undenkbar. Der Geist ist etwas erst zu Erzeugendes. Schon die ältere Dogmatik empfand

¹⁾ Atlantis. (Berlin 1940.)

das und reformierte den Vollkommenheitsgedanken, indem sie ihn in den gänzlicher Naivität umwandelte. Das wesentlich zu Wandelnde aber ist, daß wir aus dem Rückwärts ein Vorwärts machen: das Vollkommenheitsideal ist nichts Verlorenes, sondern ein Ziel. Als Heiligkeit in Gott, als Sein in Gott kann es nur etwas Letztes bedeuten, das die Phantasie von ferne als äußerste Befestigung der Persönlichkeit in Gott oder als Untergehen in Gott zu ahnen vermag. Das Wichtigste aber ist für uns, daß darinnen der Glaube an eine Erreichbarkeit steckt. So stehen wir also vor dem Gedanken des Endes, denn sowie die Gottebenbildlichkeit als vollerreichbar gefaßt wird, ist klar, daß das, was wir hier erreichen und an anderen lieben, nur einen Anfang bedeutet. Der Gedanke ist mit innerer Notwendigkeit nicht als rein diesseitige Angelegenheit zu sehen. Gegenüber der Neigung der heutigen Welt, die Abschlüsse im Innerweltlichen zu ziehen, richtet sich unsere tiefste Überzeugung auf das Jenseits und ein Leben nach dem Tode. Darum ist aber noch kein Stein auf diejenigen zu werfen, die diese Überzeugung nicht zu teilen vermögen. Es ist ihnen nur zu sagen: Der Gedanke vom unendlichen Wert der Seele läßt sich nicht ohne ein Leben nach dem Tode zu Ende denken. Es gehört schon mehr wie Schönfärberei dazu, um die von tausend Dämonen gehetzte Menschheit — und sei es auch nur in ihren Besten — als Erfüllung der Gottebenbildlichkeit zu erkennen. Wir müssen uns darum entschließen, den Gedanken der Gottebenbildlichkeit voll zu bejahen. Nur von ihm aus läßt sich auch der ganz große Heroismus gewinnen. Ein gut Teil der Wehleidigkeit und Resignation der Menschen stammt daher, daß sie den Mut zu diesem Glauben nicht fassen können. Auch für Goethe war der Unsterblichkeitsgedanke unentbehrlich, aber allerdings galt er ihm nur für das Höchste im Menschen. Für dieses Höchste aber heißt es dann auch: die innere Stimme lügt nicht.

Was so vom Ziel gilt, das gilt auch vom Anfang, denn dieses Ziel ist nur möglich, wenn es von Hause aus in uns

angelegt war. Das bedeutet die Behauptung der Gottverwandtschaft des Menschen. Wie dies aber von dem einzelnen, endlichen, begrenzten Geist ausgesagt werden kann, die Frage ist nicht zu beantworten. Sie bedeutet das Grundgeheimnis der Metaphysik. Wir müssen es postulieren, das Wie kennen wir nicht. Die Entstehung des Individuums ist für uns überhaupt in Dunkel gehüllt, ebenso wie der Tod: wir können lediglich seine Symptome konstatieren. Das gilt von der Erfahrungswissenschaft, gar nicht zu reden von der Philosophie. Die letztere ist zur Hälfte lediglich das Geständnis, daß wir nichts wissen. So sind wir in Ewigkeit vor das Unbegreifliche gestellt.

Die Gedanken über das, was zwischen Ziel und Anfang liegt, gehören der Ethik. Sie betreffen das Wachsen der Seele hinein in das Reich der Liebe und des Geistes oder die Selbstheiligung der Seele für Gott und die Verbindung der Seelen untereinander in ihm.

§ 22. Die Erbsünde.

Diktat 1. Dieser aus dem Evangelium erkannten idealen Wesensbestimmung steht im Menschen erfahrungsgemäß ein hemmender Widerstand entgegen. Dieser Widerstand ist aber ein sehr verschiedenartiger, was von der kirchlichen Lehre nicht beachtet worden ist, wenn sie ihn lediglich vom Sündenfall und seinen Folgen herleitet. Zunächst ist es der Widerstand der tatsächlichen und naturhaften Verhältnisse und Hemmungen, die bei aller Organisation der Natur auf den Geist hin, im einzelnen hervortretende Hemmung und Reibung. Davon war schon bei der Theodicee und Kosmologie die Rede, und diese Widerstände überwindet nur Glaube, Hoffnung und Ergebung. Weitere Hemmnisse liegen in der Schwäche, Kompliziertheit und Unübersehbarkeit der sittlichen Kräfte und Ziele des Menschen, so daß aus Schwäche und Unkenntnis, aus momentaner Leidenschaft und aus den unüberwindlichen Einseitigkeiten heraus allerhand Hemmungen ohne Schuld und

Willen entstehen. Diese Hemmungen überwindet nur die gegenseitige Ergänzung in der Gemeinschaft, sowie die energische Besinnung auf das Ideal.

2. Aber über diese Hemmungen hinaus gibt es noch bewußte Entgegensetzungen gegen das Ideal, Negationen der Bestimmung und der Geisteswelt selbst, und damit eine grundsätzliche Opposition gegen das Göttliche, sei es in der passiven Form der Ignorierung, sei es in der aktiven der Bestreitung, Verletzung und Empörung. Dieser Gegensatz ist das, was die christliche Sprache Sünde nennt. Schon der Prophetismus sieht in der Sünde die geheime und offene Feindschaft des ethischen Willens gegen Gott, die Auflehnung des Fleisches gegen den göttlichen Geist. Im Evangelium ist die Sünde als der in jeder Seele liegende Widerspruch betrachtet und das Reich Gottes dem Reiche der Sünde entgegengesetzt, wobei der Herrscher des Sündenreiches in der Entscheidungstunde geschlagen werden soll. Bei Paulus ist die Sünde gänzlich subjektiviert und als allgemeine Folge der Sünde Adams als die Ursache der menschlichen Leiden konstruiert, um durch den Tod des Christus und in dem Erlösungsreich der Christusgemeinde überwunden zu werden. In der kirchlichen Entwicklung ist daraus das Dogma von der Erbsünde geworden, die mit der geschlechtlichen Lust zusammenhängt und von Adam her als eine alle Menschen zur Hölle verdammende Schuld fortwirkt, um dann durch die Gnadenmittel der Kirche wieder aufgehoben zu werden.

In all diesen verschiedenen Auffassungen ist doch überall der Gedanke einer allgemeinen und wesenhaften Sündhaftigkeit enthalten, oder des radikal Bösen, wie es Kant formuliert hat. In dieser Formulierung als Radikales, das heißt mit dem menschlichen Wesen eng verbündetes Prinzip des Gegensatzes, aber auch als überall im Kampf mit dem guten Prinzip befindlich, ist der Gedanke der Gegenwart geläufig, wenn auch freilich deren optimistischer Monismus das Böse gerne ignoriert oder doch wenigstens rein negativ als Noch-nicht-Sein des Guten versteht. Aber darin

liegt eine Verkennung der Grundgedanken des Christentums und ihres vollberechtigten Ernstes. Ist die Freiheit der Wesen die Gottebenbildlichkeit, so kann das Böse nur als reale Entgegensetzung verstanden werden. Das wird auch von dem sittlichen Selbstbewußtsein durchaus bestätigt, wie denn auch außerhalb des Christentums ähnliche Auffassungen als Begleitgedanken einer vertieften Erkenntnis der Seele und Gottes gefolgt sind. Der Platonismus, Brahmanismus und Buddhismus und viele einzelne Äußerungen bezeugen gleichfalls das radikale Böse. Nur ist es hier nicht sowohl auf die Tat des Willens, als auf die Materialität, Endlichkeit und Sinnlichkeit zurückgeführt.

3. Der christliche Begriff des Bösen ist durchaus das Korrelat der persönlichen Idee von Gott und von der Seele; eben damit aber charakterisiert es sich als rein religiöser Begriff, denn es betrachtet das Widersittliche nicht unter dem ausschließlich ethischen, sondern unter dem religiösen Gesichtspunkt, daß es zugleich eine Versagung oder Entgegensetzung gegen Gott sei und findet in diesem religiösen Moment des Widersittlichen dessen wichtigste Wurzeln und eigentliche Tiefe. So ist der Begriff der Sünde wie der des Ebenbildes ein eigentümlich christlicher Begriff und verhält sich zu der wahren allgemeinen Empfindung des Bösen wie der christliche Begriff des Ebenbildes zu der unbestimmten Strebung nach höherem Leben. Es ist die besondere Hervorhebung und prinzipielle Würdigung des personalistisch-religiösen Momentes im Guten wie im Bösen. So ist die eigentliche volle Sündenkenntnis nur im Zusammenhang mit dem Glauben möglich, und das Recht dieses Sündenbegriffes nur im Zusammenhang der ganzen christlichen Gedankenwelt zu bejahen. Deshalb ist die mit der Scheidung natürlicher und übernatürlicher Offenbarung verbundene kirchliche Lehre, daß das Sündengefühl aus der vorchristlichen natürlichen Gotteskenntnis schon entstehen und dessen Frucht sein müsse, ganz falsch. Ein solches Sündengefühl entsteht erst im Zusammenhang mit der glaubenden Be-

jahung des christlichen Gottesgedankens. Aber auch innerhalb der christlichen Ideenwelt haftet die Sündenerkenntnis gerade an der Kontrastierung gegen die psychologisch-christlichen Züge des Gottesbegriffs, wo Gott Vertrauen, Glaube, Hingebung an seine heilige Liebe verlangt. Es ist also auch das Verfahren der kirchlichen Dogmatik psychologisch falsch, das im Gottesbegriff Gesetz und Gnade, Altes Testament und Evangelium trennt und die Sündenerkenntnis aus dem zweiten quellen läßt. In Wahrheit ist im echten christlichen Gottesbegriff beides untrennbar, und die Sündenerkenntnis gerade erst gegenüber dem Gedanken der heiligen Liebe eine wahrhaft erschütternde, während die von anderen Seiten her verschiedenartig motivierte Erkenntnis unserer sittlichen Mangelhaftigkeit dazu wohl eine Überleitung bilden kann, aber von dem christlichen Sündengefühl noch sehr verschieden ist.

4. Ist derart der Sündenbegriff ein spezifisch christlicher aus dem Zentrum des christlichen Gottesglaubens erst entspringender, so ist das Wesen der Sünde auch erst in der Messung an dem Zentrum des Gottesgedankens zu erkennen, wie dies auch die Reformatoren treffend getan haben. Wie der Gottesgedanke gläubige und vertrauende Hingebung und Gesinnung verlangt, so ist die Sünde die Versagung dieser Gesinnung. Der Mangel an Glaube und Vertrauen gegen Gott und die daraus folgende selbstsüchtige Versteifung auf Kraft und Interessen des eigenen endlichen Selbst, das ist das Wesen der Sünde. Es ist die widergöttliche Gesinnung, die im gemeinen und gewöhnlichen sittlichen Mangel erst bewußt oder unbewußt sich auswirkt. Dieser Gesinnungscharakter kommt der Sünde überhaupt zu, einerlei, wie groß ihr Umfang oder ihre Häufigkeit ist. Sie ist immer ein Gesinnungsfehler, ein Fehler im Prinzip und der Totalität, der in seiner Konsequenz das Gute im ganzen aufhebt, auch wenn tatsächlich daneben der Wille zum Guten besteht. Der Gesinnungscharakter der Sünde führt dazu, auch die vereinzelte Sünde als Vertreter und Symptom eines Gesinnungsprin-

zips anzusehen und zu bekämpfen. Darin liegt die Innerlichkeit und der Rigorismus des christlichen Sündengedankens, die ihm seinen erschütternden Ernst geben.

5. Bei dieser prinzipiell gleich radikalen Natur aller Sünde sind nun aber doch große Unterschiede zwischen ihren Kundgebungen und Entwicklungen zu machen. Es ist zuerst zu unterscheiden die direkte und die indirekte Sünde. Die direkte Sünde ist die bewußte Selbstversagung gegen Gott mit ihrer Folge, der Zuwendung zu Selbst und Welt, zu Sinnlichkeit und Egoismus als den dann allein übrigbleibenden Göttern, deren möglicherweise sehr gesteigertes Raffinement doch die Sündigkeit nicht aufhebt. Die indirekte Sünde ist das Widersittliche in seinem allgemeinen und gewöhnlichen Sinne, bei dem die Verbindung aller Sittlichkeit mit dem Gottesgefühl nicht ohne weiteres klarliegt und daher eine Selbstversagung gegen Gott nicht direkt im Bewußtsein ist. Da aber alles Gute im Grunde mit dem Gottesgedanken zusammenhängt, so ist indirekt auch in diesem Widersittlichen die Sünde. Ja, die feinere Betrachtung erkennt sie als die eigentliche Wurzel dieses Alltagsbösen. Die psychologische Behandlung der Sünde wird daher meist an diese letzteren Fälle anzuknüpfen und in ihnen die sündhafte Wurzel aufzudecken haben, während die direkte Sünde auch einen direkten Angriffspunkt bildet. Eine andere Unterscheidung geht aus von dem Maße der Energie in der Negation. Hier ist die Sünde der Trägheit und Indifferenz von der Sünde der feindlich tätigen Entgegensetzung zu unterscheiden. Die erstere versperrt überhaupt das Aufkommen des höheren Geisteslebens, die zweite bekämpft es bewußt und verbindet sich daher gerne mit antireligiösen und antimoralischen Theorien. Schließlich kommen dazu die unberechenbaren individuellen Verschiedenheiten der sündhaften Entgegensetzung und die ebenso unberechenbaren Mischungen mit dem Guten, so daß die Sünde jedesmal etwas völlig Besonderes ist, wie auch das Gute. Das hatte die kirchliche Sündenlehre mit ihrem ganz ab-

strakt allgemeinen, mehr metaphysisch als psychologisch aufgefaßten Sündenbegriff ignoriert.

6. Diese Analyse der Sünde ist rein psychologisch und erfahrungsmäßig. Bei so tiefer Erfassung der Sünde ist nun aber der Eindruck unausbleiblich, daß eine solche Sündhaftigkeit schlechthin allgemein verbreitet ist und niemand von ihr ausgenommen ist. Auch das ist ein reiner Erfahrungssatz und eine Voraussetzung, die jedermann macht, der diese Sündenbeurteilung verstanden hat. Aber was derart ein reines Erfahrungsurteil ist, muß einen allgemeinen, das heißt einen überindividuellen und wesenhaften oder metaphysischen Grund haben. Aus der Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit ergibt sich die Frage nach ihrem Ursprung und damit eines der dunkelsten religiösen Probleme.

7. Die kirchliche Dogmatik löste das Problem durch die Metaphysik des Sündenfalles der Protoplasten, die die Sündhaftigkeit der ganzen Gattung zur Folge hatte und eben damit Leiden, Strafe und Tod bewirkte, so daß die einzelnen aktuellen Sünden daneben fast keine Bedeutung mehr haben und zu bloßen Symptomen der Erbsünde werden. Diese Erklärung hängt an dem Mythos von den beiden Urmenschen und ist schon mit diesen selbst aus dem Bereich der Geschichte zu verweisen. Aber auch als Konstruktion einer ersten, alles übrige nach sich ziehenden Sünde, sei es, daß man diese im Engelreiche oder im Menschenreiche beginnen lasse, ist der Gedanke unmöglich; denn erstlich kommt so die Sünde ganz von außen in eine sündlose Welt und ist damit eine Vereitelung des göttlichen Willens. Zweitens ist die Ursünde bei der ganzen Auffassung vom Wesen des Geistes gar nicht als eine bewußte Tat des Anfangs zu denken, weil hier der Geist noch gar nicht zur vollen Negation fähig ist. Drittens ist aus einer solchen Ursünde die heutige Sündhaftigkeit gar nicht zu verstehen, da sie aus bloßer Vererbung einer anfänglichen Tat nicht zu begreifen ist und umgekehrt ihren sichtbaren Grund in den immer fortdauernden Verhältnissen

des gegenwärtigen Lebens hat. Die allgemeine Sündhaftigkeit kann somit nicht von einer Anfangstat hergeleitet werden, sondern muß in den Bedingungen des jedesmaligen Werdens selbst liegen, sich aus der Lage des zur Geistesbestimmung sich erhebenden Naturwesens stets von neuem erzeugen. Alle Gewöhnung, Erziehung und soziale Ausbreitung des Bösen kann gegenüber dieser dauernden und immer neuen Quelle nur sekundäre Bedeutung haben. Dann aber bleibt für das Problem des Bösen keine andere Lösung als für das nahe verwandte Problem des Irrtums. Das Böse folgt aus den Bedingungen des Werdens des Geistes, der aus dem sich selbst allein bejahenden Naturwesen entspringt und dieses auflösen, sprengen und erneuern muß. Wie der Irrtum aus dem Freiheits- und Werdecharakter des Denkens folgt, so folgt das Böse aus dem Freiheits- und Werdecharakter ethischen Geistes. Die ursprüngliche tierisch-eudämonistische Selbstbejahung, die zu der Durchsetzung des Naturwesens gehört, erscheint vom Standpunkt des Geistes aus als gottwidrige Selbstbejahung. Durch die Sünde und Schuld einer tierisch-sinnlichen Selbstbejahung muß jedes Einzelwesen von neuem hindurch und von seiner erreichten Geistigkeit aus diesen egoistisch-sinnlichen Selbstbehauptungswillen als das zu überwindende Prinzip der Gottwidrigkeit beurteilen. So ist mit dem Einzelwesen selbst und mit seiner Bestimmung das zu überwindende Böse gesetzt, indem der das Naturwesen konstituierende Selbstsuchttrieb dem erwachsenden Geiste als das Prinzip des möglichen und des bereits begangenen Bösen klar wird. Die allgemeine Sündhaftigkeit liegt also in der metaphysischen Konstruktion der Menschen und kommt erst dem emporschwachsenden Geiste als solche zum Bewußtsein. Diese Sündhaftigkeit ist eben darum eine uneigentliche, eine nur bedingt schuldhaft. Die eigentliche Sündhaftigkeit beginnt erst, wo die aus dieser Quelle stammende sündige Richtung sich gegen den Geist behauptet oder ihn nicht aufkommen läßt. Daher ist die Aktualsünde oder eigent-

liche Sünde von der Erbsünde oder potentialen Sünde als der uneigentlichen überall zu unterscheiden und sie ist in Wirklichkeit so außerordentlich verschieden. Zu diesen beiden Begriffen der Sünde kommt dann erst noch als dritter die Bedeutung der sozialen und dadurch im eigentlichen Sinne forterbenden Sünde hinzu. Wir haben also in Wahrheit zu unterscheiden: die Potentialsünde, die Aktualsünde und die forterbende Gesellschaftssünde.

8. Mit dem Begriff der Sünde eng verbunden ist der der Schuld. Er folgt unmittelbar aus dem religiösen Element im Sündenbegriff, sofern die Sünde unter dem Gesichtspunkt der Wirkung auf Gott und der Empfindung dieser Wirkung steht. Das Schuldgefühl ist die Empfindung einer durch die Sünde hervorgerufenen Reaktion des göttlichen Willens, die in Verurteilung und Gericht besteht. Dabei ist das Schuldgefühl ein verschieden abgestuftes, je nachdem es sich um die drei verschiedenen Arten der Sünde handelt, und es ist psychologisch unmöglich, in allen drei Beziehungen jedesmal die gleiche Intensität des Schuldgefühls zu finden. Zu alledem kommt die Schuld immer nur in Betracht als Schuldgefühl, und unter dessen Wirkung verschiebt sich das Verhältnis der Seele zu Gott in dem Gefühl der Fremdheit und Verurtheiltheit, woraus dann psychologisch sehr verschiedene Folgen des Schmerzes, der Verzweiflung, des Trotzes, der Rebellion und der Indifferenz entstehen können. Aus dem Suchen Gottes wird hierbei leicht die Flucht vor Gott. Ohne dieses Gefühl ist kein volles Verständnis der Sünde möglich, und in ihm vollendet sich erst der Sündenbegriff. Aber über dieses subjektive Gefühl der Schuld und die Anerkennung, daß darinnen eine wirkliche Trübung des Gottesverhältnisses sich ausspricht, ist nicht hinauszugehen. Der Gedanke einer objektiven Schuld, das heißt einer sühneheischenden Verletzung der göttlichen Ordnung überträgt sehr fragliche juristische Ordnungen auf Gott und macht Gott zum Untergebenen unter ein ihm übergeordnetes Gesetz der kosmisch möglichen Weltordnung. Von da aus ist auch der

mit dem Schuldbegriff stets verbundene Strafbegriff zu verstehen. Er kann nicht in der Knüpfung heterogener Leidensfolgen an die Sünde zum Zweck der Herstellung der göttlichen Rechtsordnung bestehen, denn die Leiden folgen aus dem Naturzusammenhang und sind indifferent gegen gut und böse. Sofern aber Leiden als Störungen der psychischen und sozialen Gesundheit aus der Sünde folgen, sind sie Folgen und nicht Strafen, wie bereits oben bei Gelegenheit der sittlichen Weltordnung ausgeführt wurde. Die im inneren psychologischen Zusammenhang empfundene Reaktion auf die Sünde ist daher lediglich das Schuldgefühl mit seinen Schmerzen. Es ist die alleinige Strafe, und alle übrigen Theorien von der Strafe sind mythischer Natur. Damit zeigt sich dann aber auch ein positiver Sinn der Strafe. Besteht sie in den Schmerzen des Schuldgefühls, so ist sie zugleich ein Stachel der Sehnsucht zur Überwindung der Sünde, der Ausgangspunkt für das Bedürfnis nach Vergebung und für die Sehnsucht nach Kraft zum Guten.

Vortrag Dem Ideal gegenüber steht das, was seine Verwirklichung hemmt: die Sünde als die trübe, geheimnisvolle, mysteriöse Seite des Gedankens der Gottebenbildlichkeit. Die Dogmatik spricht von Erbsünde. Der Ausdruck ist an sich gut, aber zu sehr von den Jahrtausenden umspinnen, zu antiquarisch wirkend. Es ist besser, mit Kant von dem „radikal Bösen“ zu sprechen, als von der wurzelhaft und wesenhaft mit der Seele verbundenen Sünde.

Die Sache, um die es sich handelt, ist, daß die aufstrebende Seele von niederhaltenden Klammern festgehalten wird. Diese bedeuten aber längst nicht überall das Böse, obwohl die Kirche seit Augustin Leid und Tod der ganzen Kreatur aus der Erbsünde folgerte. Für unser heutiges Gefühl ist es nicht mehr möglich, alle Hemmungen von dort her zu betrachten. Unendlich viele hängen allein nur an unserer Naturbeschwertheit. Wir wachsen aus der Natur hervor und, obwohl wir über sie hinaus ge-

langen, bleibt doch ihr Gegenwurf bestehen. Unsere Entwicklung ist von der Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse nicht zu trennen. Wer übermäßig zu kämpfen hat, um nur die nackte Existenz zu sichern, wird nie die Seele für das Höhere frei haben. Neben solche Hemmungen treten diejenigen durch geistige Schwachheit oder frühzeitigen Tod. Das ist alles nicht Schuld, sondern das sind Dinge, die mit der ganzen Beschaffenheit unseres Daseins gegeben sind. Aber auch schon mehr auf innerlichem, ethischem Gebiet liegende Hemmungen bedeuten noch nicht immer Sünde. Leidenschaften sind zugleich auch die Mittel des Lebens. Auch die Möglichkeiten der Menschen fallen verschieden aus. Manche haben erst eine schwache Kraft langsam zur Energie zu formen. Andere werden im Drange des Lebens und der Ereignisse oft einen unglücklichen Weg geführt, aus dem sie dann schwer wieder herausfinden. Das alles müssen wir uns klarmachen, um uns nicht aus falschen Voraussetzungen eine Sündenmarter zu konstruieren, wie es nur zu viele tun, die sich erst gänzlich zerschlagen zu müssen meinen, um sich nachher den Theologen zu befehlen, die meist minder gnädig sind als Gott. Und außerdem: wenn man dieses alles mit zur Sünde rechnet, begreift man oft die eigentliche Sünde gar nicht mehr in vollem Umfang.

Das Gebiet des wirklichen Sündigens ist das Gebiet des Willens. Sünde besteht ganz und gar in der Entgegensetzung gegen die uns zu sich ziehende Gnade. Sie besteht in dem rebellischen, trotzigem Element, das Gott nicht die Ehre geben will, sei es in einer Aufgipfelung des eigenen Ich, die nicht ohne dämonische Größe ist, sei es nur in Erbärmlichkeit und Kleinheit. Sünde ist Selbstversagung. Sie ist das „Sich-schwer-Machen gegen die Gnade“, wie Bismarck sagt. Und das Erschütterndste ist, daß in unserer Seele diese Selbstversagung immer wieder durchbricht.

Das Wort „Sünde“ geht durch die ganze Bibel. Sie hat die feine Darstellung der Entstehung der Sünde durch Mißtrauen. Sünde ist das große Thema der prophetischen Buß-

predigten. Aber nicht in kultischen Verstößen, wie bei den Heiden, besteht hier die Sünde, sondern darinnen, daß sich die Menschen nicht von Gott wollen strafen lassen. Haben die Propheten wesentlich die Volkssünde im Auge, so sprechen die Psalmen mit erschütternden Selbstdurchleuchtungen mehr von der persönlichen Sünde. Das Neue Testament, wie auch das Alte, kennt den Erbsünden-gedanken nicht, hat aber seine eigene Objektivierung der Sünde durch das Reich des Satans. Jesus faßt die Sünde überall fein nuanciert. Paulus subjektiviert sie gänzlich. Unter dem Einfluß der Gnosis wird sie mehr und mehr mit dem Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit in Verbindung gebracht. Erst seit Augustin betont das Christentum die erbsündige Verderbnis. Kant sieht im radikal Bösen nicht etwas durch einen einmaligen Fall Vergiftetes, sondern ein Prinzip, das überall mit dem Prinzip des radikal Guten kämpft. Die neueste Zeit bringt dann eine enorme Verflachung des Sündengedankens. Ästhetik und Phantasie drängen die Geheimnisse des Willens zurück oder schwächen sie ab, obwohl gerade die feinsten Denker hier die größten Aufgaben sehen. Schellings Urproblem lag in der schließlichen Unmöglichkeit eines alles in Harmonie lösenden Pantheismus. Er fand die Entstehung des Bösen in dem Gedanken einer sich von Gott loslösenden Welt, die mit eben dieser Lösung die Urtat der Sünde vollzog. Wir verdankten demnach unsere Existenz der Ursünde, das heißt dem Eintritt in die Sonderexistenz.

Auch in der Überwindung der Sünde zeigt die heutige Welt, entsprechend ihrer Stellung zu dem Problem, wenig Kraft. Wir dürfen uns nicht in diese Verflachung hineinziehen lassen, sondern wir stehen zu dem Gedanken, der die hohen Ziele der Weltüberwindung und Gottebenbildlichkeit bejaht. Wer aber im Ernst diese Ziele bejaht, kann sich nicht über die Hemmungen hinwegtäuschen. Für den, der die Ziele leugnet, fällt dieses ja fort, aber die meisten leugnen sie nur, weil sie die Schwachheit der Menschen

kennen. Darin liegt aber auch schon eine Anerkennung der Sünde.

Überhaupt ist der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht ausschließlich christlich. Wir begegnen ihm überall, wo die höchsten geistigen Ziele ins Auge gefaßt werden, so bei Plato, im Neuplatonismus, in der Stoa und im Brahmanismus. Schopenhauer in seiner giftigen Art kam zu der Grunderkenntnis der Miserabilität des Menschen überhaupt, solange er begehrt. Hier wird überall das Böse anerkannt, aber nur das Religiöse sucht es wurzelhaft im gegen Gott gerichteten Willen. Auf außerchristlichem Boden ist das Böse die Sinnlichkeit: im Neuplatonismus die Einsperrung des Geistes in die Materie, im Buddhismus das Begehren, bei Nietzsche das Herdenmäßige der Masse. Ohne Anerkennung der Sünde wurde hier wie dort alles zur Phrase, und der phrasenhafte Ton in der Religion kommt oft von diesem Mangel her, obwohl es auch genug phrasenhafte Arbeiten über die Sünde gibt. Man spottet nicht ganz ohne Recht: die Erbsünde sei der größte Schatz der Theologen.

Wie haben wir nun diesen Begriff zu gestalten? Er ist wie alle vorigen Begriffe hier ein rein religiöser und ein christlich-religiöser. Und er ist ferner aus der Gesamtheit der Glaubensstellung zu verstehen. Wer den heiligen Gott nicht anerkennt, wer in der Welt ein zufälliges Durcheinander, einen bloßen Schabernack oder ein phantastisches Schönheitsgeheimnis sieht, in dem kann der christliche Sündengedanke keinen Boden finden. Er kann nur erwachsen innerhalb der sich in uns durchsetzenden christlichen Gedankenwelt. Denn Sünde ist die personhafte Entgegensetzung gegen den uns personhaft suchenden Gott. Der Begriff hängt durch und durch am theistisch-personalistischen Gottesgedanken. Er ist auch kein wissenschaftlicher oder philosophischer Begriff. Das bedeutet, daß die christliche Sündenerkenntnis die Bejahung des göttlichen Willens gegenüber der Kreatur voraussetzt. Dies ist praktisch wichtig, weil die Sache vielfach umgekehrt behandelt wird,

so, als könnte man die Menschen für das Christentum präparieren, indem man ihnen Sündenerkenntnis beibringe, in der Meinung, aus der allgemeinen natürlichen Ahnung Gottes heraus könne wenigstens das Gefühl der Unvollkommenheit erzeugt werden. Dadurch entstehe das Erlösungsbedürfnis, dessen Heilung dann beim Christentum gesucht werde. Solange die theistische Gotteserkenntnis die herrschende war, mochte dieser Gedankengang noch berechtigt sein. Aber diese Voraussetzung besteht heute nicht mehr, daher bedeutet dieses vorchristliche Sündengefühl keinen gangbaren Weg mehr. Auch nützt uns das Zugeständnis allgemeiner Erbärmlichkeit, das ja immerhin noch zu haben ist, an sich nichts. Die alte Dogmatik hat wohl gewußt, warum sie das natürliche Sündengefühl durch Konfrontation mit der christlichen Welt zu steigern suchte. Das Sündengefühl, was sie meinte, entsteht erst durch die gläubige Bejahung des christlichen Gottesgedankens. Im übrigen irrte die alte Dogmatik hier, wenn sie zwischen Gott als Träger des Gesetzes und Gott als Träger der Gnade unterschied; denn das bedeutet eine Trennung des christlichen Gottesgedankens. Welchen Sinn hat ein vernichtendes, göttliches Gesetz, wenn wir absehen können, daß Gottes Wille auch Vertrauen und Liebe von uns fordert und beide auf den Gott der Gnade gerichtet sehen will? Wenn wir im Mangel an Vertrauen und in der Versagung der Liebe Sünde sehen, so ist das doch nur als Sünde zu verstehen, wenn Gott uns so als Liebe erscheint. Und daß wir das nicht können, daß wir etwas von uns zurückbehalten, darin liegt ja das eigentliche Wesen der Sünde! Psychologisch mag manchmal die Behandlung, welche innerhalb des göttlichen Wesens scheidet, nicht unwirksam sein, sie ist aber quälend, grob und innerlich unfein. Und sie ist eine Schablone, die mit Abstraktionen arbeitet. Erst wird Gott so und dann wird er so gezeigt. Darin liegt etwas Künstliches und Gewaltsames. So ist der Satz zu begründen, daß der christliche Sündenbegriff nur durch den ganzen und vollen Gottesbegriff getragen wird, das heißt

durch die Anerkennung Gottes als heilige Liebe. Wir haben einen Gott, der liebt, indem er heilig ist, und der heilig ist, indem er liebt.

Von hier aus wird auch erst ganz klar, daß nicht die einzelne Tat entscheidet, sondern die Gesinnung, auch dort, wo gar keine Tat vorliegt. Aus der Gesinnungswendung folgt ganz von selbst die Wendung zu den Kreaturen. So wie der Mensch sich aus Gott heraus stellt, stellt er sich auf sich selbst, sei es im großen oder im kleinlichen Stil. Daraus folgt der Egoismus. Das Band der Liebe besteht nicht mehr. Der Mensch ist im Verkehr mit anderen auf die gewöhnlichen Triebe der Sympathie angewiesen und läßt im übrigen die Zügel schießen. So ist das Wesen der Sünde wirklich die Gottlosigkeit, das heißt los von Gott sein. Wo man aber überhaupt der Triebkraft einer Gesinnung nachgeht, findet man auch Totalität. Denn es handelt sich ja nicht um den einzelnen Akt, sondern um einen Zustand. Wer das Gesetz Gottes an einem Punkt verletzt, hat es im ganzen verletzt. Kant hat aufs schärfste durchgeführt: die Tat ist nur der Verräter der Gesinnung. Hierauf beruhen der Ernst und die Tiefe des christlichen Sündenbegriffs.

Praktisch genommen ist natürlich absolute Totalität des Bösen selten erlebbar. Die Erfahrung zeigt vielmehr kämpfende Prinzipien. Daß die Tat dennoch eine Totalität bekundet, liegt daran, daß zwei Prinzipien sind, von denen jedes den ganzen Menschen will. Die Totalität liegt nicht im Effektiven, sondern im Prinzip. So bleibt es bestehen, daß die Tat nichts Einzelnes ist, sondern dahinter eine Totalität liegt. Es ist der Teufel, der die ganze Hand will. Darum gilt hier auch nicht das Wort: „Einmal ist keinmal“, sondern es gelten Taten, die Repräsentanten bedeuten. So ist denn auch die Überwindung der Sünde nur möglich nicht durch einzelne Taten, sondern durch Überwindung der Gesinnung.

Die Äußerungen dieser Gesinnung können sehr verschieden sein, je nach Intensität und Richtung der Sünde. Nicht auf die Behauptung der Gleichheit der Sündhaftig-

keit kommt es an; darin irrt die Kirche. Gleichheit besteht nur insofern, als wir alle Sünder sind und keinen Ruhm vor Gott haben. Sonst aber ist Sünde, genau wie das Gute, individuell, und jede Systematisierung und Egalisierung ist hier falsch. Die Wurzel des Bösen ist wohl überall vorhanden, aber auch die Wurzel ist eine verschiedene. Wir sind uns selbst oft darüber nicht sicher, wo im eigenen Wesen die Wurzel des radikal Bösen liegt. Eitelkeit, Selbstbeschönigung, Zurückdrängen anderer, Unfreundlichkeit und dergleichen werden von uns gewöhnlich nicht als bewußte Versagung gegen Gott gefühlt. Erst durch die Selbstprüfung kommt es heraus, daß darunter doch unter dem Alltagskleid verborgen die radikal böse Wurzel steckt. Daneben gibt es eine Reihe von Taten, die mit wirklich bösem Gewissen geschehen. Der russische Bauer verhängt in solchen Fällen sein Heiligenbild, damit es ihm nicht zuschaue, und wir verbergen uns vor Gott, solange wir diese Wege wandeln. Das ist dann die eigentliche Selbstversagung. In der stärksten und direktesten Form erscheint sie als Trotz, wo der Mensch zu Gott sagt: Ich mache mir nichts aus deinem Ruf, ich genieße mein Leben! Diese bewußte Opposition, die sich nicht von Gott überwinden und führen lassen will, kann die Form der Größe annehmen: Was willst du von mir? Ich kenne deine Gebote nicht, ich bestreite deine Existenz! Doch die passive Sünde ist die häufigere und stärkere. Nur wenige wollen und können sich Gott mit Energie entziehen. Eine enorme Menge des Bösen erscheint noch relativ gut, läßt aber in Wahrheit den Kampf überhaupt nicht zu und darum auch nichts wahrhaft Edles und Großes. Hier kommt weder Gutes noch Böses heraus.

Ein anderes Problem, das sich hier auftut, ist dieses: Nehmen wir das Böse in einer derartigen Tiefe, so daß niemand davon auszuschließen ist, so entsteht die Frage: Wie kann der Mensch als aus Gott kommend und göttlichen Wesenskern tragend verstanden werden? Man kann nicht antworten: Ich glaube das eine und konstatiere das andere.

Immer wird angesichts der Sünde das Woher? ein Problem sein. Bei Jesus finden wir allerdings kein Bedürfnis nach einer Erklärung der Sünde; aber die Kirche, der Neuplatonismus und der Buddhismus fragten danach. Die erstere löste das Problem mit der Sünde der Protoplasten und prägte das Wort „Erbsünde“. Es bedeutet Ursprungssünde, aber zugleich, daß in ihr alle Sünde der Nachfolger begründet sei. Dabei wird entweder die Sünde durch das böse Beispiel fortwirkend gedacht oder, wie bei Augustin, in Adam der Repräsentant der Menschheit gesehen: sie alle haben, als in ihm enthalten, in ihm mitgesündigt. Auch Kant behauptet einen Ursprung des Bösen, da Sünde eine Tat der Freiheit bedeute.

Von hier aus wäre es denkbar, daß die Sünde durch die Freiheit, aus der sie stammt, auch überwunden wird, um so mehr, als wir bei jeder Selbstprüfung sagen müssen: sie stammt nicht aus uns bestimmenden äußeren Einflüssen, sondern aus unserem eigenen inneren Wesen. Dann aber ist der Ursprung der Sünde nicht in einmal von den Protoplasten Begonnenem zu suchen, sondern im Individuum. Sünde muß etwas sein, was sich beständig aus demselben Urquell neu ergänzt. So liegen die Ursachen in der metaphysischen Konstruktion jedes einzelnen Wesens. Es steht doch so, daß wir mit einer Fülle von Naturtrieben geboren werden, die ethisch ganz indifferent sind. Jeder gibt sich ihnen anfangs hin, und erst bei höherer Entwicklung, wenn sich die Persönlichkeit im Menschen erhebt, erkennen wir den Vorsprung, den das Tierische hat. Es ist eine Präokkupation des höheren Menschen eingetreten. Der Geist erwacht erst in einem Zustand, wo er sich als bereits verfälscht findet durch die Übermacht des Fleisches, in dem er erwuchs. Dann aber wäre Sünde weder Freiheit noch Schuld. Und dennoch liegt hier ein Problem. Es gibt ein eigentümlich schwebendes Schuldbewußtsein: trotzdem wir nicht schuldig sind, haben wir doch ein Gefühl, daß dasjenige, was ist, nicht sein sollte. Wir wachen auf mit gefangener Freiheit und empfinden doch, daß diese Ge-

fangenschaft die Schwäche des Geistes bedeutet, der nicht früher auf der Wacht war. Diese Gefangenschaft ist eine gewisse Schuld, wenn auch eine mit dem Verlauf unserer ganzen Entwicklung gegebene. Daraus könnte man folgern, daß die Sünde von Gott gewollt sei, und es wäre dagegen nichts einzuwenden. Sie ist gesetzt mit der Natur als derjenigen, woran unser Trotz und unsere Selbstsucht zerbrechen sollen, damit wir loskommen von dem spröden endlichen Ich und uns an Gott übergeben, wo dann der Mensch alles sein wird durch Gnade.

An den Sündenbegriff schließt sich im Christentum der Begriff der Schuld. Solange wir nur von Unsittlichkeit sprechen, ist es schwer, damit den Gedanken der Schuld zu verbinden. Einem unpersönlichen Sittengesetz gegenüber kann es keine Schuld, sondern nur Verfehlung geben. Erst durch den lebendigen Gott empfinden wir die Reaktion des Gerichtes und der Verurteilung. Der göttliche Zorn wendet sich gegen den Sünder, der sich aus dem Willen Gottes heraussetzt. Im Pantheismus hat das Schuldgefühl keinen Sinn, da gibt es höchstens Schuld gegen sich selbst. Das eigentliche Schuldgefühl hängt am persönlichen Gottesbegriff.

Die Art der Schuld ist nach den psychologischen Umständen sehr verschieden, je nachdem es sich um Potential-, Aktual- oder Gesellschaftssünden handelt. Bei den letzteren sind von dem einzelnen die Einflüsse der anderen mit in Anschlag zu bringen, darum herrscht auch hier das Schuldgefühl am schwächsten; denn Schuld als Schuldgefühl ist immer etwas rein Subjektives. Durch die verschiedenen Stufen von der bloßen Indifferenz bis zur Verzweiflung, bis zu Trotz und Leugnung ist es derselbe subjektive Reflex der getrübten Gottesgemeinschaft. Es ist immer etwas ganz allein in der Seele Stattfindendes.

Die Dogmatik kennt und behandelt zwar auch eine objektive Schuld. Gott ist der Inbegriff der sittlichen Weltordnung, und der Eintritt der Sünde bedeutet einen Zerstörungsakt an der Welt. Infolgedessen scheint, auch wenn

der Sünder nichts von Schuld fühlt, die Auflockerung der Weltordnung eine Sühne zu fordern. Auf dieser Lehre beruht der Gedanke vom stellvertretenden Strafleiden Christi. Es fragt sich nun, wie dieser Gedanke mit dem Gottesbegriff zu vereinen ist. Können wir etwas wissen über eine für Gott bestehende Notwendigkeit? Wissen wir von irgendeiner Seite her etwas anderes als das, was uns unser Gewissen sagt? Ein juristischer Gedanke ist doch nicht auf Gott zu übertragen, und wenn er es wäre, hätten wir doch davon keine Kenntnis. Was wir wissen, haben wir allein in unserem Innern, nämlich das subjektive Schuldgefühl als von Gott gewirkt, indem wir uns von ihm getrennt empfinden und eine Wiederherstellung unseres Verhältnisses zu ihm nur erlangen durch willige Anerkennung unserer Sünde, so wie der verlorene Sohn tat. Aus diesem Einzigem aber, was wir hier als Grundlage besitzen, ist etwas Objektives nicht zu konstruieren.

Als letzter Punkt in diesem Paragraphen ist noch hervorzuheben: das Schuldgefühl bleibt nie nur Fernhaltung der Seele von Gott. Wir verflachen entweder oder werden in Tiefen gerissen, wo nichts anderes als Umkehr möglich ist. Auch bedeutet das Schuldgefühl die einzige Strafe, wobei scharf zu unterscheiden ist zwischen Strafe und Folgen. Die letzteren sind dem Bösen selbstverständlich gegeben. Die positive Seite der Sache ist, daß das Schuldgefühl den Stachel der Sehnsucht nach Heilung bedeutet. Darum liegt auch in ihm schon der Keim der Umkehr. So schließt sich uns der Kreis dieses Gedankens.

§ 23. Die religiöse Geschichtsauffassung, der Kampf des guten und des bösen Prinzips in der Menschheitsgeschichte.

1. Von diesen Begriffen des Ebenbildes und der Sünde *Diktat*
aus entsteht eine religiöse Gesamtauffassung der Geschichte, für die sie als der Kampf zwischen Fleisch und Geist erscheint. Insofern nun bei diesem Kampfe wir im

Geiste nicht bloß ein Prinzip menschlichen Wollens, sondern ein Prinzip lebendiger Gottesoffenbarung erkennen und an der Erlösung aus diesem Kampfe durch die erziehende und erlösende Offenbarung glauben, ist dann weiterhin die religiöse Gesamtauffassung der menschlichen Geschichte, der Glaube an stufenweise im Christentum sich vollendende Erlösung von dem mit dem Wesen des Menschen gesetzten Kampf zwischen Fleisch und Geist. Es ist der Glaube an die endliche Durchsetzung des Heils der Seele und wird daher auch als Glaube an die Heilsgeschichte bezeichnet. Eine solche universale Deutung der menschlichen Geschichte und damit ein ethisch-religiöses Prinzip der Geschichtsphilosophie liegt von vornherein im prophetischen Monotheismus, der in der Anerkennung und Verehrung des einen heiligen Gottes das Ziel der Menschheit und in Israel den mit der Verkündigung Gottes beauftragten erwählten Knecht Gottes sieht. In der jüdischen Lehre reicht dieser Geschichtsglaube von den Protoplasten bis zum apokalyptischen Gottesreiche. Jesu Verkündigung geht auf das Gottesreich als das Ziel der Geschichte und sieht in ihm die vollendete Herrschaft des Gotteswillens. Die Paulinische Lehre schuf das große Geschichtsbild, das von der Sündlosigkeit der Protoplasten durch den Sündenfall und den Tod hindurch zur Erlösung in Christo, von da zum Christusreich am Ende der Tage und von da in das himmlische Jenseits reicht. Auf dieser paulinischen Grundlage ist dann die kirchliche Lehre von der Heilsgeschichte als des großen Mythos von der seligen Urvollkommenheit, dem leid- und todbringenden Sündenfall, der Erlösung und Kirchenstiftung durch Christus, der Gleichsetzung von Kirche und Gottesreich, dem Ende durch die Wiederkunft Christi, dem dann stattfindenden Jüngsten Gericht und schließlich von der Verteilung der Seelen auf Himmel, Hölle und Fegefeuer. — Diesen Mythos hat die protestantische Dogmatik nur in dem Punkte der Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes und in der Bestreitung des Fegefeuers korrigiert. Heute ist das freilich nur

mehr als mythisch-symbolischer Ausdruck für den Glaubensgedanken einer göttlichen Erziehung und Emporbildung der Menschheit zu betrachten, wobei wir die christliche Gotteserkenntnis als die höchste erlösende Macht anerkennen und die Endvollendung dieser Erziehung in dem Leben nach dem Tode erwarten müssen.

2. Diese religiöse Deutung der Geschichte ist auch ihrerseits ein reiner Glaubensbegriff. Wir kennen in der empirischen Geschichte weder Anfang noch Ende des Ganzen und sehen hier nur einen verhältnismäßig kleinen Ausschnitt in überdies schwacher Beleuchtung. Auf Ursprung, Sinn und Ziel des Ganzen kann sich daher überhaupt nur ein Glaube beziehen. Überdies dringt keine empirische Geschichte in diese inneren Tiefen der Seele, auch nicht die Religionsgeschichte. Sie entziehen sich jeder Erkenntnis und Darstellbarkeit, während die empirische Geschichte die einzelnen darstellbaren Kulturschöpfungen bearbeitet und hierbei doch immer am Äußerlichen haften bleiben muß. Auch wenn sie versucht, die einzelnen Forschungsgebiete zu einer Geschichte des Geistes und seiner Entwicklung zusammenzuschauen, dringt sie nicht in das Innere des persönlichen Lebens, wo allein die Freiheit, das Böse, die gute Gesinnung, das Schuldbewußtsein und die Erlösung zu Hause sind. Und doch liegt in diesen innerlichsten, persönlichsten Erlebnissen der eigentliche Kern und Sinn der Geschichte. So ist also dieser letztere überhaupt nur der religiös-ethischen Selbstvertiefung zugänglich und nur aus dem Glauben zu deuten. Immerhin aber hat ein derartiger religiöser Geschichtsglaube die Föhlung zu halten mit der empirischen Geschichte und kann diese wenigstens im allgemeinen bezeugen, daß der Kampf der ethisch-religiösen Mächte gegen die bloß naturhafte Bestimmung unseres Daseins das große Hauptthema aller Geschichte ist. Auch zeigt uns die empirische Geschichtsforschung, in welcher Weise jedesmal die ethisch-religiösen Kräfte innerhalb des geschichtlichen Gesamtzusammenhanges hervorbrechen, wachsen und sich durchsetzen. Das

ist insbesondere von Bedeutung für die Auffassung des Christentums selbst, dessen geschichtliche Entstehung und Durchsetzung Gegenstand der empirischen Geschichtsforschung, dessen Sinn und Bedeutung aber Gegenstand des Glaubens ist.

3. Eine wichtige Frage bei diesem religiösen Geschichtsglauben ist die, ob wir es in dem Kampfe von Fleisch und Geist und in den Gegenwirkungen der Erlösung mit einem kontinuierlichen Fortschritt zu tun haben, und ob infolgedessen die empirische Geschichte ihren Abschluß in der Einheit der erlösten und christusgläubigen Menschheit finden muß. Das würde auf etwas wie das tausendjährige Reich, auf die Vollendung des Gottesreiches auf Erden, auf einen einheitlichen und relativ vollendeten Endzustand schließen lassen. In der Tat schwebt dieser den Propheten und Jesus sowie dem apostolischen Glauben vor. Die Kirche denkt nur an einen allgemeinen Sieg der Kirche und an die schließliche Glaubenseinheit der Menschen. Die christlichen Sozialisten denken wieder an eine Art Gottesreich auf Erden mit der Entsprechung der materiellen Lebensordnungen an die sittlich-religiösen Forderungen. Dieser Gedanke an den kontinuierlichen und alles sammelnden Fortschritt ist durch unsere nächste geschichtliche Kenntnis unterstützt, insofern die geschichtliche Entwicklung der Mittelmeervölker eine zusammenhängende und in das Christentum ausmündende Einheit darstellt. Von hier aus wäre die Durchsetzung der europäischen Kultur und des Christentums und die kühnste Aussicht auf Verbesserung der organisatorisch-materiellen Grundlagen des ethisch-religiösen Lebens wohl denkbar. Andererseits aber ist die vom Christentum beherrschte Totalität der europäischen Kultur doch nur ein kleines Stück innerhalb der Gesamtgeschichte. Die Frage der schließlichen Religions- und Kultureinheit ist noch nicht zu beantworten. Dem Glauben an einen alles vereinheitlichenden und steigenden Fortschritt widerspricht die Ermüdung und Erschöpfung, die sich großer Kulturkreise bemächtigen kann, und die Ent-

stehung immer neuer Kämpfe und Schwierigkeiten aus jedem immer neuen Zustand. Auch ist es schwer, den Endzustand der Menschheit als einheitlichen irdischen Vollendungszustand anzusehen, da vielmehr große Schwierigkeiten der äußeren Lebenshaltung das Wahrscheinlichere sind. Aber auch vom reinen Glaubensstandpunkt aus kann eine solche Kontinuierlichkeit nicht streng gefolgert werden, da diese sich nicht auf ein irdisches Endziel, sondern auf ein jenseitiges weiteres Werden bezieht. Unter diesen Umständen ist schwerlich ein allgemeiner und immer steigender Fortschritt, sondern immer nur ein auf neuen Fronten sich neu erzeugender Kampf zu erwarten. Das irdische Leben ist und bleibt ein Kampf. Der Glaube gewährt nur an jedem Punkt der Geschichte die Möglichkeit, mit den jeweils vorhandenen religiösen Kräften den Kampf zwischen Fleisch und Geist zu überwinden und dadurch an jedem Punkt in die Ewigkeit durchzubrechen. Der christliche Glaube ist dann der, daß wir in der christlichen Gottesgewißheit die stärkste Kraft zu diesem Durchbruch besitzen und von ihm aus den Lebenskampf so weit ethisieren, als es jedesmal bei opferfähigstem Willen möglich ist.

Von den letzten Gedanken her ergibt sich eine gewisse Deutung der Geschichte, die anders ist als die empirische Betrachtung des Geschehens. Die Geschichte im Tiefsten erscheint hier als der Kampf des Geistes mit dem Fleisch. Die Naturkraft schleudert wie ein immer strömender Born ständig neue Massen des Geschehens empor, nur daß wir darin nicht nur einen bloßen Naturprozeß sehen, sondern die Emporkämpfung des Geistes gegen die Materie durch die Selbstmitteilung Gottes. Denn der Geist, welcher kämpft, ist doch das aus Gott Kommende und zu ihm Ziehende. Gott erregt und setzt selbst den Kampf, und indem er es tut, zieht er den Geist empor. Das ist sehr einfach zu denken, nur schwer in der praktischen Anwendung. Angesichts der tausend Leidenschaften und Begehrungen

Vortrag

der Menge ist es nicht leicht, den Glauben zu behaupten, in all diesen Wirrnissen vollziehe sich kein Naturprozeß, sondern der eigentliche Vorgang spiele sich in den Tiefen dieser Wesen ab, die alle eine Seele besäßen, die emporgeführt werde. Und derartige Zweifel erwachsen nicht allein von der Frage der Rasse her — möge sich jede einbilden, daß sie die schönste und geistigste sei —, nein, man braucht nur auf die Straße zu gehen und sich die Gesichter der Menschen anzusehen! Und dennoch muß dieser Glaube behauptet werden. Wenn wir von der Massenhaftigkeit der Menschen erschüttert sind, müssen wir in die eigene Seele hinabsteigen. Von dort kommend, wird sich das wirre Bild verändern. Wir werden geneigt sein, zu glauben: so wie in mir, sieht es ähnlich auch in den anderen aus. Natürlich, unsere Hoffnung bleibt ein Glaube: ob und wo er sich bestätigt, kann man nicht erweisen. Und es bleibt ein oft sehr hart mit den Tatsachen kämpfender Glaube. Aber es bleibt auch der Glaube der ganzen Bibel, wenngleich er in der Geschichte des Christentums viele Wandlungen erlebt hat.

Die Hoffnung des Alten Testaments ging auf das Reich der messianischen Herrlichkeit, die ein Menschheitsreich sein sollte. Israel, der Knecht Jahves, sollte, geläutert durch Schmerzen, als Prophet Jahves alle Völker für ihn sammeln. Bei Jesus herrscht dann der rein ethische Gedanke des bevorstehenden Gottesreiches. Paulus will die ganze Menschheit zur christlichen Gemeinschaft vereinen. Der Herr kommt nicht eher, als bis alle gesammelt sind! Aber wenn es geschehen ist, wird Christus sein Christusreich, das etwas anderes als das Gottesreich Jesu ist, auf Erden aufrichten und wird es regieren bis ans Ende der Zeiten, wo der Sohn alles zurückgeben wird in die Hände des Vaters. — Für den Katholizismus wird dann das Ende aller irdischen Dinge in der Herrschaft der Kirche geschaut, die identisch ist mit dem Christusreich. Ist diese Herrschaft vollkommen durchgeführt, so kommt das Jenseits mit Himmel und Hölle. Bis dahin bleiben die

Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer, das einen stufenweisen Reinigungsprozeß bedeutet. Die protestantische Dogmatik hat diese Dinge nicht geändert, sondern nur verinnerlicht. Lediglich das Fegefeuer und die Gleichsetzung von Kirche und Christusreich fehlen. Alle diese Lehren bedeuten mythische Formen des großartigen und kühnen Gedankens, daß die Geschichte die Emporführung des Geistes sei.

Es fragt sich nun: Wie ist das Verhältnis dieses reinen Glaubensgedankens zur empirischen Geschichtsforschung. Was wir als letztere betreiben, berührt den eigentlichen Kern des Geschehens gar nicht: das Befreitwerden und Wachsen der Seele. Die empirische Geschichtsschreibung ist im Recht auf ihrem Felde, aber sie stellt sich Aufgaben, die von dem eigentlichen Prozeß nur die Außenseite kennen. Alle großen Völkerschicksale, alle Kämpfe und Kriege sind wichtig, aber reichen nicht entfernt an die letzte Wirklichkeit des Geschehens. Selbst die Kultur- und Kunstgeschichte wissen nichts davon. Sie wissen von Leuten, die Gedichte schreiben und Bilder malen, vielleicht blitzt hier und da eine Ahnung auf, aber mehr auch nicht. Die Geschichte der Seele vermag kein Mensch zu schreiben. Und doch ist die Seele das, demgegenüber selbst die gewaltige Dichtung eines Faust oder das Werk eines Phidias ganz klein werden. Darum kann auch die Geschichtsschreibung kein Konkurrent für unseren Glauben sein, auch die Religionsgeschichte nicht. Sie handelt von Kulte, Amuletten und Lehrbildungen; aber von dem, was die einzelne Seele daran hatte, weiß sie nichts. Sie hat, wie alle Geschichte, für uns nur die Bedeutung, daß die von ihr aufgestellte Außenseite als Einkleidung erkannt wird, unter der sich erst das viel tiefere Leben selbst bewegt.

Daran schließt sich die praktisch wichtige Frage, ob wir mit dieser Geschichtsdeutung eines Kampfes von Geist und Fleisch an eine kontinuierliche Steigerung denken dürfen. Wenn wir es dürfen, so würde das Ende der Menschheit die Durchsetzung des religiösen Gedankens bedeuten,

und alle Kultur wäre nur die entsprechende Unterlage. Das ist, profan gesprochen, die Frage des Fortschritts. Sie bedeutet durch und durch einen Glauben, der aber für viele ganz vom Religiösen befreit ist und lediglich als Naturgesetz aufgefaßt wird. Entwicklung heißt das große Zauberwort des Tages, mit dem unerhörter Unfug getrieben wird. Die Natur kennt nur einen nie endenden Kampf, und vom Gedanken der Entwicklung aus ist es ebenso leicht möglich, daß wir eines Tages wieder auf die Bäume klettern, von denen wir herunterkamen. Aber Leute, die drei Kreuze vor dem Christentum machen, glauben begeistert an eine ständige Aufwärtsentwicklung, wenn das Naturgesetz im Spiel sein soll. Dieses Naturgesetz ist ja nur eine Maskerade für Glaubensgedanken, oder es müßte geradezu Ähnlichkeit mit der Gottheit haben! Was ist denn der prophetische Glaube anderes als die Hoffnung auf das große Besserwerden der Welt? Jesu Reich Gottes war als Verwirklichung des Ideals hier auf Erden gedacht. Heute nehmen die christlich-sozialen Gruppen den Gedanken des Gottesreiches auf in einem Glauben an den Sieg der Lebensmächte durch Erneuerung des Menschen in der christlichen Liebe, verbunden mit den technischen Hilfsmitteln der Neuzeit. Auch der Missionsgedanke gehört hierher. So ist der Glaube an den Fortschritt ein religiöser, und dort, wo er außerreligiös von oft sehr opferfreudigen Menschen vertreten wird, handelt es sich nur um einen profanen Nachhall.

Dieser Glaube scheint auch angesichts des Tatbestandes nichts Widersinniges. Wir haben in der Geschichte beständige Steigerungen, wenn auch mit Rückfällen, wir haben zunehmende Verfeinerungen und erhöhte Kraftleistungen. So dürfen wir mit Recht hoffen, in den großen Erscheinungen der Gegenwart, zum Beispiel in den Bewegungen, die die Versklavten des Proletariats zu höherem geistigen Leben befreien wollen, die Direktiven der Zukunft zu sehen. Und doch sprechen hier erhebliche Bedenken. Was wir als aufsteigenden Zusammenhang sehen, ist doch nur der Ausschnitt der westlichen Zivilisation, von

der man nicht weiß, ob ihr nicht schließlich der Verfall bestimmt ist. Und außerdem: Wird es möglich sein, die Gesamtmenschheit dauernd in dieser Zivilisation zu vereinen? Auch ist es schwer, den Endzustand der Menschheit als einheitlichen irdischen Vollendungszustand zu denken, da vielmehr große Schwierigkeiten des äußeren Lebens das wahrscheinliche Ende sind. Aber auch vom religiösen Gedanken her kann diese Kontinuierlichkeit schwer behauptet werden, da der Glaube über das irdische Ziel hinaus auf ein jenseitiges Werden weist. Dann aber muß die Deutung der Geschichte so gehalten werden, daß wir in jeder Gegenwart unsere Lage überwinden im Sinne eines Sieges des Geistes. Wir haben den göttlichen Ruf täglich und können uns täglich ihm hingeben in so viel Liebe, als jedem von uns möglich ist. Gibt es darüber hinaus eine Glaubensvollendung, so muß sie jenseitig sein. Aber wenn wir hier in jedem Augenblick taten, was der Augenblick aufgab, so haben wir auch darin die Ewigkeit. Und für alles übrige trägt dann Gott allein die Verantwortung.

Viertes Kapitel.

Der christliche Erlösungsbegriff.

§ 24. Stellung und Bedeutung des Erlösungsbegriffs im System.

Diktat 1. Aus den drei bisher entwickelten Begriffsgruppen ergibt sich mit Notwendigkeit der sie verbindende und zusammenhaltende Begriff der Erlösung des Geistes aus den Hemmungen des Weltlebens durch den beide aus sich hervorbringenden und den Geist aus der Welt an sich ziehenden göttlichen Liebeswillen. Wo überall die drei Begriffe herausgearbeitet sind, ergibt sich daher als Konsequenz die Erlösungsidee, und die Erlösungsidee ist daher eine Allgemeinheit aller höheren Religionen, die zur Trennung Gottes und der Welt und des Menschen und der Welt in irgendeinem Sinne fortgeschritten sind, ja schon auf den untersten Stufen der Religion wird man in der Förderung des Lebens durch die Gottheiten und der inneren Erhebung den Erlösungsgedanken angedeutet sehen dürfen, und auch in den Moralitätsreligionen, die ihm an sich am fernsten stehen, enthält doch die Eschatologie und die Lehre von der moralischen Weltordnung ein Moment der Erlösungsidee.

2. Aber in alledem sind doch die Erlösungsideen sehr verschieden. In dem Unterschied der Erlösungsideen wird man daher die Verschiedenheit des jeweils erlebten Erlösungsbesitzes gespiegelt sehen dürfen. Die verschiedenen Erlösungsideen sind daher der Ausdruck der jeweils verschiedenen allgemeinen religiösen Kräfte. Der Unterschied zwischen den Erlösungsideen kann dann aber nicht darin bestehen, daß es sich in den einen Fällen bloß um eingebildete oder postulierte Erlösung handelt, in den anderen aber um wirklich erfolgte Erlösungen. Ist das aber richtig,

dann kann das Christentum keineswegs etwa nur die Realisierung der außerhalb seiner nur eingebildeten oder postulierten Erlösung sein. Vielmehr muß seine Erlösungsidee der Ausdruck seines besonderen religiösen Besitzes sein. Es gibt höhere oder auch abschließendere Erlösung gegenüber den Erlösungskräften anderer Religionen. Wie seine Gottes-, Welt- und Seelenidee eine spezifisch christliche Formung dieser Ideen überhaupt ist und dabei von dem Grunde des ethischen Personalismus ausgeht, so ist auch seine Erlösungsidee eine spezifische Gestaltung der Erlösungsidee überhaupt. So ist das Verhältnis der christlichen Erlösungsidee zur außerchristlichen nicht das einer geschichtlichen Realisierung der sonst überall postulierten, aber nicht verwirklichten Idee. Vielmehr ist die christliche Erlösung eine höhere und stärkere spezifische Erlösungskraft neben den anderen Erlösungskräften, die auch ihrerseits niemals bloße Ideen und Postulate, sondern immer zugleich die der allgemeinen geistigen Lage und Stufe angemessenen Erlösungskräfte waren und sind. Sie weichen einer höheren Erlösungsidee immer erst dann, wenn der betreffende Bereich in der inneren Auflösung begriffen ist oder mit höheren Kräften zusammenstößt. Die besonderen Eigentümlichkeiten und Kräfte der christlichen Erlösung liegen in folgendem: a) in der Abzielung auf den vollendeten persönlichen Geist, in dem nicht die Erlösung vom Individualbewußtsein oder vom Leben überhaupt, sondern die Vollendung der Person zum Geist und damit zur Einheit mit Gottes Geist das Ziel bildet; b) in dem Mittel der persönlichen Lebens- und Liebesmitteilung der lebendigen Gottheit, die vom Glauben bejaht und ergriffen wird, so daß weder kultische Weihen und Riten noch spekulatives Denken, sondern nur lebendiges Ergriffenwerden von Gottes uns gewiß und freudig machender Liebe die Erlösung bewirkt; c) in der Betonung der Erlösung von Sünde und Schuld, als dem wichtigsten Moment der Erlösung, in dem die uns ergreifende Gewißmachung über Gottes Liebe in erster Linie

eine Gewißmachung über Gottes Bereitschaft zur Sündenvergebung ist; d) in der damit gegebenen engen Beziehung der Gewißwerdung über Gott auf die historischen Mächte, in denen diese Gewißmachung erfolgt, und die daher als höchste Lebens- und Liebesoffenbarung geglaubt werden, statt die Erlösung zur Selbsterlösung durch Reflexion und Denken zu machen; e) in der ethischen Auswirkung der Erlösung, die eine aktive Bearbeitung und Durchdringung der von Gott stammenden und auf Gott hinzielenden Welt mit der Innerlichkeit und Liebe des christlichen Lebens ist, ohne doch in der Weltbearbeitung ihr letztes Ziel zu finden.

3. Die Darstellung des Erlösungsgedankens hat gemäß der ganzen bisher befolgten Methode zunächst die Erlösung als die in der Gegenwart zu erlebende Eini-gung mit Gott als das in jedem Christen sich immer neu vollziehende innere Erlebnis zu schildern. Dieses Gegenwartserlebnis ist daher von der Glaubenslehre in seinem Wesen und seinen Grundbestandteilen zu analysieren. Es ist ein Vorgang zwischen Gott und der Seele und ein jedes-mal neues Werk Gottes selbst, das eben deshalb nur aus der Erfahrung dieses Werkes geschildert werden kann. Dabei ergeben sich als die Hauptbestandteile der Erlösungsidee: a) die Erlösung von Weltleid durch die Gewißwerdung über Liebe und Weisheit Gottes; b) die Erlösung von Schuldbewußtsein durch die Gewißwerdung über Gottes sündenvergebende Gnade; c) die Erlösung von der ethisch-religiösen Unkraft durch die Aufhebung der Trennung von Gott und die Erfüllung mit göttlicher Lebenskraft; d) die Beziehung dieses inneren Vorgangs auf einen ihm Grund und Kraft gebenden objektiven Anstoß, der von Jesus und der christlichen Gemeinde her ausgeht und dem Vorgang die Grundlage und Gewißheit gibt. Dem ganzen vorauszuschicken ist eine Betrachtung, die das all-gemeine Grundproblem des Erlösungsbegriffs ist, näm-lich sein Verhältnis zu dem die ganze moderne Welt-

anschauung und damit auch die bisherige Darstellung beherrschenden Begriff der Entwicklung.

4. Eine solche Anordnung der Darstellung ist nun freilich die Umkehrung der altdogmatischen Anordnung, unter deren Einfluß noch die Schleiermachersche Darstellung der Erlösungslehre steht. Aber diese Umkehrung ist, wie bereits im ersten Teil gezeigt wurde, die notwendige Folge der modernen Methode der Glaubenslehre, die eine Beschreibung des persönlich-religiösen Erlebens, aber nicht eine Ausdeutung autoritativer Dogmen und biblischer Offenbarungslehren ist. Dann steht naturgemäß auch bei der Erlösung das gegenwärtige und immer neue Erlösungserlebnis im Mittelpunkt und kommt das Historische nur insofern in Betracht, als es, dieses bedingend, in das gegenwärtige Leben hineinragt. Diese veränderte Anordnung ist dann aber freilich weiterhin nicht bloß aus diesen formalen Gründen erfordert, sondern auch aus dem sachlichen Grunde, daß die unter dem Schutze der Bibelautorität konstruierte orthodoxe Erlösungslehre, das heißt die Lehre von einem einmaligen, im Strafleiden Jesu vollzogenen Erlösungsakt, der in der Erlösung der einzelnen Seelen und durch den Glauben zugeeignet wurde, nicht zu behaupten ist. Die Ursachen davon sind das heutige ethische Empfinden und historische Denken, sowie die moderne Metaphysik, die die Kontinuierlichkeit der Weltvorgänge behauptet. Danach kann die Erlösung keine einfache, einmalige Durchbrechung der Weltordnung an einem Punkte sein, so wenig wie die Sünde eine von Gott nicht gewollte Weltzerstörung sein kann, sondern mit der Sünde muß die Erlösung in der Entfaltung des göttlichen Lebens gewollt sein und kontinuierlich mit der Weltentwicklung sich vollziehen. Sie kann daher nicht ein einmaliges Wunder sein, das an einem Ort und Zeitpunkt sich vollzieht und dann bloß angeeignet werden soll. Sie muß vielmehr eine Gesamterhebung des göttlichen Geistes in der menschlichen Geschichte sein und bedeutet als christliche Erlösung die Vollendung der erlösenden Kräfte.

Als christliche Erlösung ist sie der von Jesus ausgehende Lebenszusammenhang der erhöhten und vertrauenden religiösen Kraft, die vom Eindruck Christi gewirkte Neugeburt und Zusammenfassung zum Reiche Gottes. Damit sind alle übrigen Unterschiede gegenüber dem altkirchlichen Erlösungsdogma schon von selbst gegeben. Sie kann nicht die Wirkung eines einzelnen Menschen auf Gott sein, keine Umstimmung und Versöhnung des göttlichen Zornes durch ein stellvertretendes Strafleiden, keine einmalige Offenbarung und Mitteilung autoritativer Erkenntnis, keine Stiftung einer erlösenden kultischen Anstalt. Sie muß vielmehr der vom Zentrum der Lebenserhöhung in Christo ausgehende Zusammenhang innerer Vorgänge sein, die sich stets von neuem wiederholen.

5. Dabei hängen beide Gründe der Aufhebung der alten Anordnung unter sich eng zusammen. Weil an Stelle der anthropomorphen Zusammendrängung des göttlichen Tuns auf eine einzelne supranaturale Tat die Anschauung eines beständigen, lebendigen, schöpferischen Erlösungswirkens Gottes getreten ist, muß dieses Wirken auch in erster Linie in seiner allgemeinen breiten Auswirkung und vor allem in der gegenwärtigen inneren Erfahrung verstanden werden. Die historische Grundlegung der Erlösung kann dann nur als ein Glied in diesem großen kontinuierlichen Zusammenhang des immer wirkenden göttlichen Lebens verstanden werden. Die Glaubenslehre stellt also die Erlösung dar als gegenwärtiges Erlebnis der Befreiung und Wiedergeburt, sieht aber in diesem Erlebnis die in der Gegenwart fortwirkende Kraft Jesu und des von ihm ausgehenden Lebenszusammenhanges.

6. Biblisch-dogmengeschichtlich zeigt der Erlösungsgedanke eine sehr bewegliche und immer neu gewendete Entwicklung. Bei den Propheten ist die Erlösung die Rückkehr aus dem Exil, die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches, das messianisch-apokalyptische Reich, die Rechtfertigung des Frommen in seinem Gottvertrauen vor der Welt. Bei Jesus ist sie das Kommen des die ethische

Vollherrschaft herstellenden Gottesreichs und eine seine eigene messianische Gegenwart erfüllende Freudigkeit. In der Urgemeinde und bei Paulus ist sie Doppelerlösung, erstlich als geschehene im Sühnetod des Messias, zweitens als kommende bei der Wiederkunft Christi. Von da an tritt dann aber die zukünftige Erlösung ganz zurück und wird zur Lehre vom Jenseits, die nicht unter dem Gesichtspunkt der Erlösung steht. Dagegen fällt das ganze Schwergewicht auf die vergangene Erlösung, auf die Heilstat Christi. Im Katholizismus ist sie demgemäß die Stiftung der Kirche und ihre Ausstattung mit den erlösenden sakramentalen Gnadenkräften. Im Protestantismus ist sie die Begründung der Möglichkeit der Rechtfertigung durch das stellvertretende Strafleiden Christi und in der Aneignung dieser Versöhnung die Rechtfertigung der Seele durch den Glauben an die Heilstat Christi. Im neuen Protestantismus ist der Erlösungsgedanke überhaupt sehr stark zurückgetreten, und an seine Stelle trat der Gedanke des Vorbilds, der Stärkung oder Autorisation der christlichen Moral. Mit Schleiermacher ist dann der Gedanke wieder neu akzentuiert und in den Mittelpunkt gestellt worden. Erst seitdem dominiert überhaupt der Ausdruck Erlösung. Hier bedeutet er die von Jesus ausgehende Kräfteerhöhung und Hineinziehung in den Lebenszusammenhang Christi. Bei den Hegelianern bedeutet er die Überwindung der Endlichkeit durch das in Christo repräsentativ verkörperte und wirkende Prinzip der Gottmenschheit. In der Schule Ritschls bevorzugt man wieder den Ausdruck Rechtfertigung und Versöhnung und versteht die Erlösung wesentlich als Gewißmachung über die Sündenvergebung durch die Gottes Gnade verbürgende Persönlichkeit Jesu. Bei so verschiedenen und wechselnden Gestaltungen des Erlösungsbegriffs ist die Freiheit und Möglichkeit einer individuellen Gestaltung außer Zweifel, und bei der Veränderung der geistigen Gesamtlage gegenüber dem älteren kirchlichen Dogma ist sie eine Notwendigkeit. Bei diesen Neubildungen in der Gegenwart sind dann drei Dinge

4. Dieser Begriff der Freiheit weist, indem er das Auseinandertreten und die Wiedervereinigung von Naturnotwendigkeit und Geistesnotwendigkeit, von Seinmüssen und Seinsollen andeutet, auf eine Spannung in der Welt selbst und damit schließlich auf eine solche in Gott. Die beiden entgegengesetzten Richtungen müssen von Hause aus in der Weltsetzung der Welt erteilt sein, erkennen sich zunächst in gegenseitiger Indifferenz nicht, treten auseinander und vereinigen sich schließlich wieder in Kampf und Arbeit. Die Vereinigung ist aber dann nicht wieder die der Indifferenz, sondern die Herrschaft des Geistes über die Natur. Diese Spannung aber ist durch die grundlegende Handlung der Schöpfung selbst gesetzt, die in einer Selbstverwandlung Gottes in Natur und Kreatur besteht. Dementsprechend besteht der Weltprozeß in der Rückverwandlung der Natur und Kreatur in den Geist durch die Erlösung. Insofern dieser Schöpfungsvorgang zugleich die Selbstunterziehung Gottes unter die Leiden der Endlichkeit bedeutet, ist damit die Erlösung der Kreatur zugleich die Selbsterlösung Gottes.

§ 26. Die Erlösung von Leid, Schuld und sittlicher Unkraft.

a) Die Erlösung von Weltleid und Übel.

Diktat 1. Die christliche Erlösung ist im ersten und allgemeinsten Sinne, wie jede Erlösung, die Erlösung vom Übel, und erst als tiefste Wurzel der Übelempfindung kommt das Schuldbewußtsein und die mit ihm verbundene ethisch-religiöse Unkraft in Betracht. Daher wäre es unrichtig, die Erlösung im allgemeinsten Sinne als Erlösung von Schuld zu betrachten. Die Erlösungspredigt Jesu bezieht sich auf das kommende Gottesreich, und erst in diesem allgemeinen Rahmen fügt sich die Erlösung von Schuld und Sünde ein, wie denn die eschatologische Erlösung von Leid und ihre bloß innere Vorausnahme auch den allgemeinen Rahmen der paulinischen Verkündigung bildet, innerhalb

Vollherrschaft herstellenden Gottesreichs und eine seine eigene messianische Gegenwart erfüllende Freudigkeit. In der Urgemeinde und bei Paulus ist sie Doppelerlösung, erstlich als geschehene im Sühnetod des Messias, zweitens als kommende bei der Wiederkunft Christi. Von da an tritt dann aber die zukünftige Erlösung ganz zurück und wird zur Lehre vom Jenseits, die nicht unter dem Gesichtspunkt der Erlösung steht. Dagegen fällt das ganze Schwergewicht auf die vergangene Erlösung, auf die Heilstat Christi. Im Katholizismus ist sie demgemäß die Stiftung der Kirche und ihre Ausstattung mit den erlösenden sakramentalen Gnadenkräften. Im Protestantismus ist sie die Begründung der Möglichkeit der Rechtfertigung durch das stellvertretende Strafleiden Christi und in der Aneignung dieser Versöhnung die Rechtfertigung der Seele durch den Glauben an die Heilstat Christi. Im neuen Protestantismus ist der Erlösungsgedanke überhaupt sehr stark zurückgetreten, und an seine Stelle trat der Gedanke des Vorbilds, der Stärkung oder Autorisation der christlichen Moral. Mit Schleiermacher ist dann der Gedanke wieder neu akzentuiert und in den Mittelpunkt gestellt worden. Erst seitdem dominiert überhaupt der Ausdruck Erlösung. Hier bedeutet er die von Jesus ausgehende Kräfteerhöhung und Hineinziehung in den Lebenszusammenhang Christi. Bei den Hegelianern bedeutet er die Überwindung der Endlichkeit durch das in Christo repräsentativ verkörperte und wirkende Prinzip der Gottmenschheit. In der Schule Ritschls bevorzugt man wieder den Ausdruck Rechtfertigung und Versöhnung und versteht die Erlösung wesentlich als Gewißmachung über die Sündenvergebung durch die Gottes Gnade verbürgende Persönlichkeit Jesu. Bei so verschiedenen und wechselnden Gestaltungen des Erlösungsbegriffs ist die Freiheit und Möglichkeit einer individuellen Gestaltung außer Zweifel, und bei der Veränderung der geistigen Gesamtlage gegenüber dem älteren kirchlichen Dogma ist sie eine Notwendigkeit. Bei diesen Neubildungen in der Gegenwart sind dann drei Dinge

charakteristisch: a) die Ablösung vom Kirchen- und Sakramentsbegriff und die Verknüpfung mit dem ethisch-persönlichen Eindruck Jesu; b) die Ablösung von einer im Tode Jesu liegenden weltverwandelnden Aktion und Anknüpfung an das Handeln und Leben Jesu; c) die Verlegung aus der bloßen Zueignung einer fertigen Heilstat in die jedesmalige Innerlichkeit des Glaubens, wonach die Erlösung im Grunde nichts weiter ist als die Pflanzung und Entwicklung des Glaubens.

§ 25. Entwicklung und Erlösung.

Diktat 1. Im Gegensatz zu der kirchlichen Lehre von dem Weltprozeß als Weltvergiftung im Sündenfall und wunderbare Wiederherstellung in der Erlösung hat das moderne Denken aus den verschiedensten Gründen naturphilosophischer, geschichtsphilosophischer und metaphysischer Art die ganze Anschauung unter den Begriff der Entwicklung gestellt. Der von Gott in die Kreatur gelegte Lebens- und Geistesgehalt soll in Kampf und Arbeit der Kreatur zum Eigenbesitz der Kreatur in Gott entwickelt werden. Dem nähern sich innerhalb der Kirchenlehre alle diejenigen Lehrbildungen, die vom Neuplatonismus oder vom Aristotelismus beeinflusst sind, und etwas Ähnliches steckt schon in der Lehre des Paulus. Aber hier ist nirgends der Entwicklungsgedanke völlig rein und konsequent ausgebildet; das ist erst unter dem Einfluß der modernen Spekulation geschehen.

2. Die Frage ist nun aber, ob der Entwicklungsbegriff dann überhaupt noch für den Erlösungsbegriff Raum habe. Das ist in der Tat ausgeschlossen bei jeder rein deterministischen und rein optimistischen Fassung des Entwicklungsbegriffs, wie das bei Leibniz und seinen Nachfolgern und vielen anderen Vertretern des Gedankens der Fall ist. Wo die Entwicklung keinen Bruch in sich schließt, der die Schranken des bloßen Naturseins als wirkliche Schranken anerkennt und durch einen Bruch mit

ihnen überwindet, da hat auch der Erlösungsglaube keinen Raum. Wo aber die ursprüngliche Setzung der Kreatur als Natur auch deren Bannung in die Schranken des bloßen Schicksals, der Unfreiheit, des Leidens und der Sünde bedeutet, wofern auch die Emporentwicklung aus der Naturgebundenheit in das Reich des göttlichen Geistes nur durch eine Tat der Freiheit zustande kommt, da hat der Erlösungsbegriff innerhalb des Entwicklungsbegriffs eine notwendige Stelle. Es ist also dann eine Entwicklung, die nur durch Bruch und Erhebung hindurchgehen kann, weil sie im Kampf und in der Tat der Freiheit als Durchbrechung der Naturgebundenheit ihren eigentlichen Sinn hat. In dieser Freiheit aber ist zugleich die Möglichkeit der Sünde und des Bösen begründet. Sünde und Erlösung sind somit nicht Aufhebungen, sondern Erfüllungen des zugrunde gelegten Entwicklungsbegriffs.

3. Wird aber derart die Vereinigung von Entwicklung und Erlösung auf den Freiheitsbegriff gestellt, so ist nun weiter das Verhältnis von Freiheit und Erlösung oder Freiheit und Gnade zu bestimmen. Die Freiheit scheint ein gerade den Erlösungscharakter aufhebender Begriff zu sein und alles auf die Selbsttätigkeit der Menschen zu stellen, während die Erlösung alles auf die Tat Gottes stellt. Dieser Gegensatz hebt sich im richtigen Verständnis des Freiheitsbegriffs auf. Die Freiheit ist die Durchsetzung der göttlichen Kräfte, indem sie als das allein Wahre und Gute anerkannt werden; sie ist die Hingabe an uns ergreifende Wahrheiten und Lebensmächte, denen man sich nur unterstellen kann, und die in Wahrheit die erkannte Notwendigkeit sind. Die Freiheit ist also auf der einen Seite die Durchsetzung der göttlichen Notwendigkeit, auf der anderen Seite die Anerkennung und Hingabe unter Losreißung von der bloß naturhaften Bestimmung. Die Freiheit ist so ein Immer-mehr-Hineinwachsen in Gott bis zur völligen Einswerdung mit dem göttlichen Willen, und die Eigentat des Subjekts liegt bloß in der Losreißung und Hingebung, ist aber auch wirklich eine schaffende Tat.

4. Dieser Begriff der Freiheit weist, indem er das Auseinandertreten und die Wiedervereinigung von Naturnotwendigkeit und Geistesnotwendigkeit, von Seinemüssen und Seinsollen andeutet, auf eine Spannung in der Welt selbst und damit schließlich auf eine solche in Gott. Die beiden entgegengesetzten Richtungen müssen von Hause aus in der Weltsetzung der Welt erteilt sein, erkennen sich zunächst in gegenseitiger Indifferenz nicht, treten auseinander und vereinigen sich schließlich wieder in Kampf und Arbeit. Die Vereinigung ist aber dann nicht wieder die der Indifferenz, sondern die Herrschaft des Geistes über die Natur. Diese Spannung aber ist durch die grundlegende Handlung der Schöpfung selbst gesetzt, die in einer Selbstverwandlung Gottes in Natur und Kreatur besteht. Dementsprechend besteht der Weltprozeß in der Rückverwandlung der Natur und Kreatur in den Geist durch die Erlösung. Insofern dieser Schöpfungsvorgang zugleich die Selbstunterziehung Gottes unter die Leiden der Endlichkeit bedeutet, ist damit die Erlösung der Kreatur zugleich die Selbsterlösung Gottes.

§ 26. Die Erlösung von Leid, Schuld und sittlicher Unkraft.

a) Die Erlösung von Weltleid und Übel.

Diktat 1. Die christliche Erlösung ist im ersten und allgemeinsten Sinne, wie jede Erlösung, die Erlösung vom Übel, und erst als tiefste Wurzel der Übelempfindung kommt das Schuldbewußtsein und die mit ihm verbundene ethisch-religiöse Unkraft in Betracht. Daher wäre es unrichtig, die Erlösung im allgemeinsten Sinne als Erlösung von Schuld zu betrachten. Die Erlösungspredigt Jesu bezieht sich auf das kommende Gottesreich, und erst in diesem allgemeinen Rahmen fügt sich die Erlösung von Schuld und Sünde ein, wie denn die eschatologische Erlösung von Leid und ihre bloß innere Vorausnahme auch den allgemeinen Rahmen der paulinischen Verkündigung bildet, innerhalb

dessen dann nur die Erlösung von Schuld und Sünde sich als bereits vollzogen und im Werke Jesu vollendet darstellt. Dieser eschatologische Gedanke mit seiner geistig-religiösen Vorausnahme der Erlösung vom Übel gehört daher zu den wesentlichen christlichen Grundgedanken und muß bei der Darstellung der Erlösung im Vordergrund stehen.

2. Daraus folgt nun, daß für die Behauptung der schon gegenwärtig zu erlebenden Erlösung das Verhältnis maßgebend ist, das zwischen jener Vorausnahme und der zukünftigen Enderlösung besteht. Dieses Verhältnis ist nun aber, dem Wesen der rein geistig-sittlichen Religion entsprechend, nicht ein äußeres und rein faktisches, sondern ein innerliches und notwendiges. Die kommende Vollendung vollendet nur, was die bereits jetzt vollzogene Hingabe des Willens an Gott angebahnt und begonnen hat. Das ist innerhalb der Predigt Jesu der Sinn des Verhältnisses zwischen dem kommenden und dem schon gegenwärtigen Gottesreich und ist innerhalb der paulinischen Lehre der Sinn der Pneuma-Lehre. Mit dem Pneuma ist die neue Schöpfung schon begonnen, und die Vollendung macht nur die Schätze klar, die wir schon jetzt in irdenen Gefäßen tragen. Dieses innerlich kontinuierliche Verhältnis wird nun aber noch gesteigert innerhalb der modernen Denkweise, insofern für sie Wiedergeburt und Neuschöpfung die Anfänge der Entwicklung des Geistes sind. Diese Entwicklung des Geistes aber trägt die Gewißheit ihrer Vollendung schon in sich und nimmt damit die Seligkeit im Prinzip voraus.

3. In dieser Seligkeit liegt nun aber die Erlösung von Übel und Weltleid, insofern positiv der Mensch einer höheren unsichtbaren Welt mit ihren ewigen und notwendigen Werten einverleibt wird, und insofern negativ die Beurteilung und subjektive Stellung zu den Weltübeln eine andere wird. Sie werden aus pessimistisch oder skeptisch betrachteten, aus ängstlich gefürchteten oder trotzig verachteten Leiden zu Lebensbedingungen, die

Gottes unerforschlicher Ratschluß gesetzt hat, und die unter der Bedingung der Teilnahme an der höheren Welt zum Segen, das heißt zur Läuterung des Willens und zum Ansporn der sittlichen Arbeit werden. Sie werden ein Hinweis auf den verborgenen und zukünftigen Sinn des Lebens, ein Antrieb zur Umkehr und Aufgabe des irdischen Sinnes und ein Gegenstand der sittlichen Arbeit.

b) Die Erlösung von der Schuld.

Diktat 1. Die Erlösung von Weltleid und Übel erschöpft den Inhalt der Erlösung nicht; denn das größte und niederdrückendste Übel ist Sünde und Schuld. Nun ist aber in diesem Zusammenhang das Wichtigste die Aufhebung der Schuld, die Befreiung von Gottesferne, Angst und Trotz. Sie geht der Befreiung von der Sünde voran, und diese Voranstellung ist ein Hauptcharakterzug der protestantischen Fassung des Christentums. Erst muß das Gemüt durch Gewißheit der Sündenvergebung aufgeschlossen sein, ehe der langsame Prozeß der Befreiung von den sündigen Neigungen und Irrungen durch die in der Verggebungsgewißheit gewonnene, neue innere Kraft beginnen kann.

2. Diese Gewißheit der Sündenvergebung oder das Bewußtsein um die Rechtfertigung ist nun aber eine von Gott zugleich mit dem Gedanken Gottes überhaupt in innerem Zusammenhang dargebotene Gewißheit, also ein inhärierender Bestandteil des christlich-religiösen Gedankens selbst. Gott erscheint von Hause aus dem Glauben als seinem Wesen nach sündenvergebend, genau so, wie die Weltschöpfung die Mächtigkeit der Sünde von Hause aus einschließt. Gott muß nicht durch irgendeine auf ihn gerichtete Versöhnungshandlung erst zur Gnade und Sündenvergebung umgestimmt werden, sondern der sündenvergebende Wille gehört, wie der Schöpfungswille, zum Wesen Gottes. Wie die Gotteserkenntnis empfangen und bejaht wird in reinem Glauben, so wird auch die

Sündenvergebung empfangen und bejaht in reinem Glauben.

c) Die Erlösung von der sittlichen Unkraft.

1. *Die Darbietung der christlichen Geisteswelt in der christlichen Gotteserkenntnis und die Darbietung der Sündenvergebung als Mittel, an dieser Geisteswelt teilzunehmen, bringen zunächst eine Kräfteerhöhung hervor, die den mit dem göttlichen Willen innerlich geeinigten menschlichen Willen überhaupt zu neuen höheren Leistungen befähigt und den von dem Schuldbewußtsein gedrückten und geteilten Willen wieder aufrichtet. Die Erlösung ist also schließlich Heilung, Sammlung und aktive Überwindung der Sünde. Daher wird sie in der christlichen Sprache als Heiligung bezeichnet und wird von der protestantischen Lehre die Heiligung aus der durch das Rechtfertigungsbewußtsein umgewandelten Gesinnungstellung zu Gott hergeleitet. Diese aktive Überwindung der Sünde ist dabei freilich nur ein Keim und Prinzip des höheren Lebens, das mit dem Gegensatz sowohl der bloßen Natur als der Sünde dauernd zu kämpfen hat. Immerhin aber steht der Wiedergeborene prinzipiell und qualitativ durch seine Gottesgewißheit in einem neuen Leben.*

2. *Doch die Erlösung als Kräfteerhöhung ist nicht bloß Kraft im allgemeinen, sondern sie ist eine auf ein ganz bestimmtes Ziel gerichtete Kraft. Indem die die Sündenvergebung empfangende Gotteserkenntnis zugleich die Einigung des göttlichen und menschlichen Willens ist, ist diese Einigung zugleich eine Einstellung des menschlichen Willens in die göttlichen Willenszwecke. Die Erlösung ist also mit alledem die Erteilung der Richtung auf das gott-
ebenbildliche Wesensziel. So schließt sich an die Erlösung als ihr eigentliches Ziel und als ihre Ausführung das christliche Ethos an. Die Erlösung ist also ein durchaus positiver Gedanke, nicht die Aufhebung eines Hindernisses und nicht die Herstellung eines normalen Zustandes, sondern, wie die Sünde selbst in den Weltplan gehört, so ist*

die sie überwindende Erlösung das Mittel der Herausbildung einer mit Gott einigen und unter sich geeinigten Seelengemeinschaft.

3. Indem aber die Erlösung das bewirkt, bewirkt sie das nicht am isolierten Individuum, sondern, wie ihr nächstes Ziel überhaupt in der praktischen Sittlichkeit und damit in der Bildung einer sittlichen Gemeinschaft liegt, so wirkt sie direkt durch ihr Wesen gemeinschaftsbildend. Der in ihr offenbare Wille Gottes ist ihr gegeben in der Persönlichkeit Jesu und der Vermittlung durch sie. Sie bringt also von selbst eine Gemeinschaft der Anerkennung Jesu hervor. Hier liegen die Wurzeln der Lehre von der christlichen Gemeinschaft oder von der Kirche, sofern das Wort nichts anderes bedeuten soll als die völlig freie Gemeinschaft des Geistes Christi.

4. Über alledem ist aber auch bei der Erlösung als Überwindung der Unkraft nicht zu vergessen, daß dieses innerirdische, ethisch - gemeinschaftsbildende Ziel nicht das letzte, sondern nur das nächste ist. Die Erlösung als sittliche Erlösung oder Heiligung ist immer noch etwas Unvollendetes, in Kampf und Wechsel des Erdenlebens, in Sünde und Irrtum Hineingezogenes. Sie ist noch nicht die Erreichung des vollkommenen Zieles, sondern erst dessen endgültige und entscheidende, die Vorstufen überwindende Anbahnung. Daher bleibt die Erlösung immer nur eine relativ vollzogene. Ihr Abschluß ist die End-erlösung. Damit mündet die Erlösungslehre aus in die Eschatologie.

§ 27. Der Gesamtcharakter der Erlösung als Gnade und Wiedergeburt.

Diktat 1. Werden diese vier Hauptgedanken zusammengefaßt, so ergibt sich erst der Gesamtbegriff der Erlösung. Damit kommen wir aber in der Zusammenfassung dieser Bestandteile zu einem weiteren wichtigen Begriff. Die Erlösung besteht in der Erkenntnis Gottes und ihrer Wir-

kungen, zugleich mit der Gewißheit, daß wir werdend und kämpfend in einer unvollendeten Welt stehen und der Endvollendung erst entgegengehen. Diese Erkenntnis ist nun aber nicht das Ergebnis einer immanenten Dialektik, die in der eigenen notwendigen Bewegung des Gedankens bei der Reflexion über die Grunddaten des Bewußtseins bei jedem Individuum spontan und gleichmäßig den erlösenden Gedanken hervorbringen muß wie der Rationalismus wollte und will. Sie ist vielmehr ein Erwerb der Geschichte und kommt durch die Geschichte vermittelt der christlichen Gemeinde erst an den einzelnen, um ihn als ein Geschenk Gottes, als eine ihn ergreifende und umwandelnde Macht zu erfassen. Aber auch als geschichtliche Macht ist es nicht ein Ergebnis der immanenten notwendigen Dialektik des Gedankens, sondern, wie alle Religion nur eine neue und ergreifende Offenbarung ist, so ist die christliche Gotteserkenntnis eine neue und schöpferische Offenbarung Gottes, die als solche sich uns in der christlichen Urgeschichte behauptet, und die als solche heute noch bei jeder Aneignung des christlichen Gedankens empfunden wird. Die erlösende Gotteserkenntnis ist eine Gabe Gottes, die wohl durch die vorangehende Entwicklung vorbereitet, die aber, wie deren Knotenpunkt selbst, so auch ihrerseits eine neuschöpferische göttliche Offenbarung ist und als solche sich in ihrem Gegensatz gegen die bloße Seelennatur immer von neuem bekundet. Daher wird die Erlösung in der christlichen Sprache als Gnade bezeichnet, was vor allem den in den bloß immanenten Ablauf eingreifenden Geschenk- und Darbietungscharakter bedeutet.

2. Aber diese Bezeichnung als Gnade sagt noch mehr. Sie bedeutet, daß die Erlösung überhaupt Geschenk sein soll und überhaupt der Gesetzes- und Vergeltungsordnung gänzlich entnommen ist. Sie ist nicht Lohn, sondern Geschenk und soll ihrem Wesen nach nur Geschenk der freien, entgegenkommenden göttlichen Willensoffenbarung sein. Sie rechnet nur auf Empfänglichkeit

und Hingabe und will gerade den demütigen Sinn, der nicht aus eigener menschlicher Kraft, sondern aus göttlicher Gabe die Wesensvollendung empfangen will. Gerade darum ist der Mensch auf Gott hin bestimmt und ist seine Wesensbestimmung die Gemeinschaft mit Gott, damit er die Vollendung aus freier göttlicher Entschließung empfangen. So ist die Gnade die Demut und Glauben fordernde, Selbstgerechtigkeit und Verdienst beim Menschen, anthropomorphe Gerechtigkeit und Vergeltung bei Gott ausschließende Pflanzung des höheren Geisteslebens aus Gott heraus. Sie ist der Inbegriff der schaffenden, ergreifenden und vollendenden Liebe Gottes, die die Geister durch Kampf und Arbeit, durch Niederlagen der eigenen Kraft und durch Erkenntnis ihres Abstands vom göttlichen Ziel hindurch zum Empfang des göttlichen Lebens führt.

3. Damit ist dann schließlich auch verständlich, weshalb die göttliche Gnade zugleich Sündenvergebung sein kann und muß, ohne damit die göttliche Heiligkeit aufzuheben. Gott hat dem Menschen selbst die Möglichkeit und damit die Wahrscheinlichkeit der Sünde verordnet, hat ihn in Kampf, Mühsal und Versuchung hineingestellt, um ihn in alledem sowohl über die Schranken der selbstzufriedenen Weltlichkeit hinauszutreiben, als auch die Schranken seiner Kraft kennen zu lehren. Gott kann die Sünde vergeben, die er selbst dem Menschen nahegelegt hat und durch die er den Hochmut des Menschen gebändigt hat, damit er demütig und kindlich sich ihm übergebe. Die Möglichkeit zur Sünde ist selbst das Mittel, dem Menschen zum wahren Guten, das aus Gott stammt und nicht aus dem Menschen, zu erziehen. Daher kann die Sünde vergeben werden, wo sie in ihrer Unheiligkeit erkannt ist und die Sündenerkenntnis zum Empfang des wahren Lebens aus Gott treibt. Unter diesen Umständen ist selbstverständlich, daß die Genugtuungslehre wegfällt, welche ja auf dem Gottesbegriff des Rechtes und der Vergeltung beruht, ganz abgesehen davon, daß sie mit dem modernen Bild vom historischen Christus nicht zu vereinen ist.

4. Erscheint derart die Gnade von Gott aus als die in Einzel- und Gesamtleben eingreifende göttliche Offenbarung und Pflanzung eines höheren Lebens, so ist die Hingabe an die Gnade vom Menschen aus eine Umkehr und Neubildung seiner Lebensrichtung, die die christliche Sprache als Wiedergeburt und Bekehrung bezeichnet. Und zwar ist es eine Neugeburt, sowohl in der Überwindung der bloßen Seelennatur mit ihrem natürlich eudämonistischen und am einzelnen haftenden Lebenslauf als auch eine Überwindung der aus eigener und aus der Gesamt-sünde stammenden widergöttlichen Richtung. Eine innere Revolution, eine Versetzung der Lebensarbeit auf eine höhere Stufe des Notwendigen und Ganzen, und eine Umkehr entgegen der sündigen Tendenz bilden die subjektive Durchsetzung und Verwirklichung der Erlösung. Da diese Umwandlung sich aber lediglich in der vertrauensvollen Ergreifung der wahren Gotteserkenntnis vollzieht, so ist sie auch bezeichnet als Glaube. Er ist die feste Ergreifung der Erkenntnis und dann die auf eigenes Verdienst verzichtende Hingabe an den Gotteswillen, woraus sich die religiöse und sittliche Erneuerung von selbst ergibt. In dieser Hingabe an das Göttliche ist der Glaube die höchste Tat der Freiheit.

Eine solche Bekehrung ist in jeder höheren Religion notwendig; aber sie wird im Christentum als eine prinzipielle Erneuerung und Höherbildung und Umbildung des Geistes zum Zentrum der religiösen Vorgänge überhaupt. Sie kann alle Formen von langsamer innerer Entwicklung bis zu plötzlicher totaler Umwandlung haben, je nach Individualität und Temperament, nach historischer Lage und persönlichen Lebensumständen, nach Energie oder Ausbreitung der sündigen Richtung. Starke Willensnaturen werden sie als Einschnitt empfinden, von alten Verhältnissen losreißende Reformation, als totale Revolution; schwache, kindliche Gemüter als hin- und hergehenden Kampf; schwere Sünder als totale Errettung; durchschnittliche, unter dem Einfluß des christlichen

Geistes stehende Menschen als Charakterentwicklung; reine, von der Sünde wenig ergriffene Menschen als Ausleben ihres innersten Wesenstriebes. Aber immerhin ist damit eine Reduktion des Bekehrungsbegriffs auf den einer bloß gesetzlichen Entwicklung ausgeschlossen. Es ist Entwicklung auf Grund eines uns ergreifenden göttlich-schöpferischen Lebens.

Mit dieser Betrachtung ist der Begriff der Gnade und Erlösung in das Zentrum der christlichen Frömmigkeit gestellt, und in seinem von jeder Vergeltungs- und Rechtsverbindung befreiten Sinn aber doch auch in seiner ergreifenden und verwandelnden Kraft behauptet. Indem die Erlösung hier eine rein ethisch-geistig-persönliche wird und alle Reste magischer Gnadenwirkung ausgeschieden sind, ist der Erlösungsbegriff auf den der Offenbarung reduziert, aber zugleich der Begriff der Offenbarung als Lebensmitteilung und Lebenserschließung gefaßt. Damit ist die sozinianische, arminianische, rationalistische und philosophische Kritik an dem kirchlichen Erlösungsbegriff in ihrem relativen Recht anerkannt. Die Erlösungsidee ist von der Heteronomie des Vergeltungsgedankens und von der Unvermitteltheit des psychologischen Wunders befreit, sie ist ein Werk Gottes und als solches psychologisch vermittelt. Sie ist aber eben damit weder Lehre noch Vorbild, noch vertiefte Selbsterkenntnis, sondern eine geschichtliche Offenbarung und Stiftung Gottes und in ihrem Inhalt nicht Moral, sondern eine Denken, Wollen und Gefühl ergreifende Erschließung substantiellen Lebens mit ihren dynamisch-persönlichen Wirkungen der Geistesübertragung. In diesem Sinne hat Schleiermacher die rationalistische und philosophische Erlösungslehre in klassischer Weise für immer umgewandelt.

5. In dem Gnaden- und Geschenkcharakter, der aus der Geschichte auf uns kommenden erlösenden Erkenntnis ist der Ausschluß der eigenen Tätigkeit und Hervorbringung ausgesagt. In diesem Ausschluß und der alleinigen Zurückführung der Erlösungsvorsehung auf Gott ist die wesent-

liche Fortführung dieses Begriffs auf die Monergie der Gnade und, wo diese völlig streng gefaßt wird, auf die Prädestination begründet. Es handelt sich in diesem Ansatz des Begriffs lediglich um die Zurückführung des Heils auf Gott allein, statt auf den Menschen. Dabei handelt es sich mit diesem Begriff nicht um den allgemein-metaphysischen Determinismus. Ebendaher darf diese Lehre nicht zu einem prinzipiell deterministischen Gottesbegriff führen, sondern es handelt sich nur um die Sicherstellung des Gnadengedankens, daß alles wahrhaft Gute und das Heil nur aus Gott kommen und lediglich in Hingebung empfangen, aber nicht vom Menschen hervorgebracht werden oder von Natur als sein Wesensgrund in ihm enthalten sei. Betreffs des Gottesbegriffs sind diese Begriffe ja auch bereits verhandelt worden und ist die Selbstsetzung Gottes in der Aussetzung der Kreatur mit der Fähigkeit relativ schöpferischer Kraft behauptet worden. Hier handelt es sich also nur um die prinzipiell den Erlösungs- und Gnadenbegriff behandelnde Frage nach ihrem rein göttlichen Charakter, ohne daß damit prinzipiell die Freiheit des Menschen geleugnet wird. Um so mehr muß beides hier aufs engste zusammengefaßt werden. Das geschieht in der Erkenntnis des rein persönlichen Charakters des religiösen Erlebnisses, in dem jedes magische Wunder ausgeschlossen ist, das aber auch ein wirkliches Erlebnis neuer Kraft und nicht bloß eine Entwicklung der von sich aus bestehenden Seelensubstanz ist. Indem die Erlösung Darbietung der Gotteserkenntnis als lebendige schöpferische Kraft ist, kann sie nur so hingenommen und empfangen werden. Aber das Hinnehmen und Empfangen ist eine persönliche Tat, die sich der Seelennatur entgegenstellt und sich für das Einströmen der neuschöpferischen Kräfte öffnet. Die Erlösung ist göttliche Gabe und menschlich-schöpferische Tat in einem. Das göttliche Leben kann nur in der Form schöpferischer Tat angeeignet werden, und die schöpferische Tat kann nur in der Unterstellung unter die uns als notwendig ergreifende und be-

herrschende Idee erfolgen. Die quantitative Bilanz zwischen menschlichem und göttlichem Tun, die bei den Reformatoren ein Erbstück des katholischen energischen Supernaturalismus war, ist mit den letzten Resten dieses Supernaturalismus völlig zu beseitigen. Dabei bleibt es dann immer noch eine offene Frage, ob zu solcher schöpferischen Tat alle befähigt und berufen sind.

6. Eine letzte und dunkelste Frage in betreff des Gesamtcharakters der Erlösung ist die Frage danach, ob und was in ihr in Gott selbst vorgehe. Die Erlösung ist uns nur als Vorgang des menschlichen Bewußtseins faßbar, und wir können die objektive und subjektive Seite des Begriffs nur so trennen, daß wir aus der Erfahrung unseres Bewußtseins die Erlösung einerseits als ein in uns sich vollziehendes Gotteswerk und andererseits als unsere Hingebungsstat betrachten. Verfolgen wir aber den ersten Begriff des Gotteswerkes weiter in Gott selbst hinein, und bedenken wir vor allem, daß dieses Gotteswerk an uns sich stets durch eine grundlegende, schöpferische Gotteserschließung vollzieht, so stehen wir vor der Notwendigkeit, anzuerkennen, daß in der Erlösung jedes Einzelnen auch im göttlichen Leben selbst sich schöpferisch jedesmal eine neue Wirklichkeit bildet. Wie das innerhalb der Einheit des göttlichen Lebens möglich sei, entzieht sich menschlicher Erkenntnis. Allein auf dieses Problem stoßen wir ja nicht bloß vom Erlösungsbegriff aus, sondern von der ganzen religiösen Weltanschauung aus, die überall neben und in der Einheitlichkeit des göttlichen Lebenszusammenhanges uns die lebendige, Neues setzende, schöpferische Tätigkeit Gottes zeigt. Damit sind wir denn nur auf die allgemeinen Probleme des Gottesbegriffs zurückgewiesen, die bereits besprochen wurden. Hier gilt es nur, auch von der Erlösung die pantheistische Deutung abzuweisen, als sei höchstens hier im Menschen etwas Neues, aber von Gott aus nur die Erkenntnis der immer gleichen, unabänderlichen und selbigen Weltbeschaffenheit.

§ 28. Die Verknüpfung der Erlösung mit der historischen Persönlichkeit Jesu Christi und ihr Vollzug durch die Wirkung des Heiligen Geistes.

1. Führt der Begriff der Erlösung auf den der Offenbarung, und der der Offenbarung auf den der christlichen Gemeinde und Geschichte, so führt der Begriff der Gemeinde auf ihre Wurzel: die historische Persönlichkeit Jesu. Die Persönlichkeit Jesu ist in Zusammenhang mit der auf ihn hinleitenden Geschichte die Offenbarung Gottes, und zwar weder als Lehrer noch als Vorbild, sondern als Persönlichkeit, deren religiöse Kraft und Reinheit, deren Gotteserkenntnis und deren Verkündigung von Erlösung und Sündenvergebung den Glauben schafft oder angefangenen Glauben vollendet. So hat die Persönlichkeit Jesu eine wesentliche und unvergängliche dogmatische Bedeutung, wie das bereits im ersten Teil gezeigt worden ist. Sie ist die Autorität, auf die hin der christliche Gottesglaube als Wahrheit empfunden wird. Sie teilt zweitens durch das von ihr ausstrahlende Leben die Kraft mit, die das Leben in Gott zur Macht über die menschlichen Gemüter gebracht hat. Sie ist drittens das Zentrum und der Beziehungspunkt, der die christliche Erlösung bekennenden Gemeinde, da diese nur in der Anerkennung und Verehrung Jesu ihr eigentliches Gemeinschaftsband und ihren kultischen Mittelpunkt hat. Alle diese dogmatischen Bedeutungen Jesu werden von Schleiermacher mit Recht in den Begriff des produktiven Urbildes zusammengefaßt. Sofern in dem produktiven Urbild eine einzigartige schöpferische Gottesoffenbarung gegeben ist, ist Gott in Christus und kann von einem Sein Gottes in Christo die Rede sein.

2. So gehört ein persönliches Verhältnis zu Jesus und das Gefühl, die Erlösung durch ihn empfangen zu haben, zum christlichen Glauben. Aber dieses Verhältnis ist vermittelt durch die christliche Gemeinde; daher ist die Erlösung immer zunächst eine gegenwärtige, hervor-

gehend aus dem durch die Gemeinde uns vermittelten Gottesglauben, und erst, indem wir darauf reflektieren, daß die von der Gemeinde dargebotene Wahrheit uns in der Darstellung des Bildes Christi vorgehalten wird, und daß die Gemeinde ihren tragenden Grund in Christus hat, empfinden wir die Erlösung als von Christus ausgehend. Der Glaube an Christus wird überhaupt erst durch die gegenwärtige Erfahrung der Erlösung gewirkt, indem wir um dieser Erfahrung willen den Ausgangspunkt dieses Lebens als die göttliche Offenbarung verehren. Andererseits aber wird wieder die gegenwärtige Erfahrung belebt und gestützt durch den Rückgang auf das Bild Christi. Dieser Zirkel, daß eins das andere stützt, liegt in der Natur der Sache. Es ist daher nicht richtig, Person und Prinzip zu trennen und die Person dem Prinzip gegenüber lediglich als ersten Durchbruchspunkt zu bezeichnen, wie Biedermann getan hat. Sondern, wie das Prinzip als religiöses Gemeinschaftsprinzip zurückführt auf die Person und die Würde der Person bestätigt, so befestigt der Eindruck der Person, das heißt die überwältigende Wirkung ihres religiösen Charakterbildes, das Prinzip, wie Schleiermacher, Ritschl und Herrmann lehren. In diesem Zirkel ist die Biedermannsche und Herrmannsche Lehre vereinigt. Er ist aber auch der konkrete Ausdruck der religiösen Erfahrung, und bei der sozialpsychologischen Bedingtheit der Wirkungsfähigkeit reiner Ideen und Prinzipien, ist an eine dauernde religiöse Wirkung der bloßen Idee nicht zu denken.

3. Dabei kommt nun aber die Persönlichkeit Jesu keineswegs nur als historische Erscheinung in Betracht. Als historische Erscheinung ist Christus eine gewaltige Gottesoffenbarung von großartiger Hoheit, Milde und Kraft; aber er ist doch zugleich eine historisch begrenzte Individualität mit den Schranken seines Volkes und seiner Zeit und mit den besonderen Schranken, die ihm sein prophetischer Beruf auferlegt hat, das heißt mit der ganzen Einseitigkeit eines alles auf den religiösen Gedanken und auf das be-

vorstehende Ende konzentrierenden Willens. Die darin liegende schroffe Einseitigkeit gegenüber allen innerweltlichen Gütern ist vor allem in der Geschichte des christlichen Ethos oft schwer empfunden worden. Diese historischen Schranken hat der Tod zerbrochen, und zugleich hat er den in dieser Erscheinung enthaltenen Geist als ein fortwirkendes, mit der Zeit und ihren Bedürfnissen sich wandelndes Prinzip entbunden. Der Geist Christi behält seinen Halt in der historischen Erscheinung und nimmt aus ihr alle Grundgedanken; allein er bildet die in ihm enthaltene Grundrichtung lebendig fort und führt in alle Wahrheit, indem er neue Probleme und neue Lebenslagen mit neuen Erschließungen beantwortet. Daß er den Geist freigemacht hat, das ist die Bedeutung des Todes, und daß dies Freiwerden des Geistes eine Tat der Aufopferung und Seelenkraft war, das bezeichnet diesen Geist als den aus dem Tode Christi zu Liebe und Kraft entbundenen. Der Geist Christi ist so die beseelende und treibende Kraft der Gemeinde, ein Prinzip der fortwährenden Ausbreitung und Vertiefung der christlichen Gotteserkenntnis. Das ist die tiefsinnige Bedeutung der paulinisch-johanneischen Lehre vom Geist. Sie überwindet die Schranken der Historie, macht Christus gegenwärtig und zeigt ihn als eine Kraft des Werdens und der Fortbildung, wo die einfachen religiösen Grundgedanken des Evangeliums einer immer neuen, freilebendigen Anwendung fähig werden. Dieser tiefe Sinn der paulinisch-johanneischen Lehre ist von der Dogmatik noch lange nicht erschöpft. Schleiermacher hat sie aufzunehmen versucht, aber dabei den Hauptpunkt, den Unterschied der zeitlich und individuell gebundenen historischen Erscheinung von dem freien Geiste, nicht beachtet. Diese Erkenntnis löst auch erst den vorher konstatierten Zirkel auf. Im Geiste ist Christus ein Gottes Erlösung zur Erfahrung bringendes Prinzip, das doch Quelle, Halt und Autorität in der historischen Erscheinung hat, aus der der Geist entbunden wurde.

4. Dieser Sachverhalt bringt es mit sich, daß innerhalb der Darstellung der christlichen Glaubensgedanken die Erlösung als gegenwärtige mit dem im Geiste gegenwärtigen Christus verknüpft wird, und daß die Verknüpfung des Erlösungsbegriffs mit der historischen Person Jesu keine andere ist als die der anderen christlichen Hauptbegriffe. Das Ganze des christlichen Glaubens wirkt die Erlösung, und in dem Ganzen dieses Glaubens ist, vermittelt des Geistes und der Gemeinde, Christus gegenwärtig. Die Erlösung kann daher hier im System rein als gegenwärtiges Erlebnis dargestellt werden, und es bedarf bei diesem Begriff keines besonderen Rückgriffs in die Historie und keiner an diesem Ort erst zu entwickelnden Lehre von der religiösen Bedeutung Christi. Die besondere religiöse Würdigung der Person Christi geht vielmehr dem Ganzen der christlichen Glaubensgedanken voran, und alle einzelnen gehen aus seinem Geiste hervor und haben in seiner geschichtlichen Erscheinung ihren festen Grund. Daher hat auch die dogmatische Lehre von der religiösen Bedeutung Christi der Gesamtdarstellung der christlichen Glaubensgedanken als deren Voraussetzung und Grundlegung voranzugehen, wie das in dieser Darstellung auch geschehen ist, und sie ist nicht erst in die Darstellung des Erlösungsbegriffs einzuflechten, wie das noch Schleiermacher und Ritschl getan haben, obwohl sie im ganzen die hier geschilderte Auffassung vertraten. Die Voranstellung der dogmatischen Lehre von Christus heißt auch nicht eine religiöse Stellung zu Christus gewinnen wollen, ohne vorher eine religiöse Stellung zu dem Ganzen des christlichen Geistes gewonnen zu haben. Denn dem ersten Teil mit der Lehre von Christus geht ja die prinzipielle Grundbetrachtung voran, die im Christentum als Ganzes religionsvergleichend durch praktisch-religiöse Stellungnahme die zentrale religiöse Lebenswahrheit anerkennt. Die Lehre von Christus als der göttlichen Offenbarung geht von der bereits entschiedenen Gesamtposition aus und bildet den Unterbau der detaillierten

Auseinanderlegung der erlösenden christlichen Gotteserkenntnis in die einzelnen in ihr zusammengefaßten Begriffe. Daher erfordert die Durchführung des Erlösungsbegriffs als des Zentralbegriffs nur eine Rückverweisung auf das erste Kapitel und die Aufzeigung des Zusammenhanges der Erlösung mit dem dort dogmatisch gefaßten Begriff der Bedeutung Christi.

Diese Art der Anknüpfung der Erlösung an die Person Christi unterscheidet sich stark von der in der altkirchlichen Dogmatik vollzogenen. Aber diese Verknüpfung hat als Unterströmung und als praktische Stellungnahme doch die ganze kirchliche dogmatische Religion erfüllt und ist in der paulinisch-johanneischen Lehre geradezu die Hauptsache. Die Lehre vom Geiste, von der Gemeinde und der Zueignung des in Christo gegebenen Heils hat in der Hauptsache immer den angegebenen Sinn gehabt. Dagegen beruht die Lehre von einer im Werke Christi stattgefundenen Einwirkung auf Gott als Umstimmung, Versöhnung des Zornes auf den Resten der jüdischen Vergeltungsordnung und auf einem naiven Anthropomorphismus, und vor allem auf dem Bedürfnis, dem Tode Christi eine Erklärung und Rechtfertigung zu verschaffen. Das konnte nur geschehen, wenn dieser Tod als zu bestimmten göttlichen Zwecken notwendig wurde und wenn seine besondere Wirkung mit der besonderen übermenschlichen Natur Christi in Verbindung gebracht wurde. Die in der urchristlichen Gemeinde ausgebildeten Begriffe des stellvertretenden Opfers und die von Paulus in den Dienst seiner Lehre von der Gesetzesabrogation gestellte Lehre vom stellvertretenden Leiden des Unschuldigen sind Reste jüdisch-gesetzlich-vergeltungsmäßiger Argumentationen, die aus der Fortbildung des Erlösungsgedankens in dem christlichen Sinne der Gnadenerlösung ausgeschieden werden müssen. Die modernen Versuche durch Umwandlung des stellvertretenden Strafleidens in Sühne oder stellvertretende Schuldempfindung fallen entweder in die alte Lehre zurück und lehren eine Umstim-

mung Gottes als Wesen der Erlösung, oder sie sind ein versteckter Ausdruck der hier vorgetragenen Lehre, daß die Erlösung in der Wirkung des Lebens und Geistes Christi auf die Menschen und der Bewirkung der Sünden-erkenntnis und Kräftigung des religiösen Lebens bestehe, wobei die Wirkung Christi auf Gott nur die der Fürbitte und Stellvertretung ist und die Gemeinde vor Gott in dem gottwohlgefälligen Haupte zusammenfaßt.

Dabei behält nun aber doch das Leiden und der Tod Jesu eine besondere Bedeutung. Zwar die Bedeutung, die er im Paulismus als Gesetzesabrogation, im Katholizismus als Urbild aller stellvertretenden Verdienste und dann ganz besonders als Zentraldogma des Protestantismus gehabt hat, ist nicht aufrechtzuerhalten. Der Protestantismus ist durch die zentrale Stellung des Satisfaktionsdogmas geradezu gehemmt worden, indem dieses Dogma in der Verbindung mit der Rechtfertigungslehre in aller wirklichen Ethik eine Beeinträchtigung der absoluten Sündenvergebung durch den Genugtuungstod erkannte. Allein eine mehr als geschichtliche Bedeutung des bloßen Märtyrertodes bleibt ihm doch. Er bezeichnet a) den wesentlichen Konflikt der christlichen Idee mit dem Sinn der Welt, das heißt des natürlichen endlichen Wesens, der immer wieder in irgendeiner Form eintreten wird; b) die Bedeutung des Leidens als der höchsten Bewährung und als des belebenden Erkenntnismittels für die wahren Werte und Ziele des Lebens; c) den Liebescharakter der christlichen Gemeinde, wobei Aufopferung und Hingabe der eigentliche Höhepunkt der Gottesoffenbarung in Christo ist; d) die bleibende Bußpredigt, wobei er zeigt, wie die Menschen das Göttliche noch zu verletzen und zu befehlen überall geneigt sind und sich so an dem Heiligen selbst vergriffen haben; e) die Bedeutung der Gemeinschaft und des Opfers, wo einer für den anderen leidet und den anderen vertritt und ein Lebenszusammenhang allen die Wirkungen des einzelnen zuführt.

Im Begriff der christlichen Erlösung vereinigen sich die bisher geschilderten Begriffe und fließen zu einem Ganzen zusammen. Wenn der Gottesbegriff der heiligen Liebe gilt, wenn die Welt von dieser heiligen Liebe durchwaltet ist, und der unermessliche Wert der Seele besteht, dann muß sich aus diesem allen notwendig das Postulat ergeben, daß der Gott der heiligen Liebe den in der Welt gefangenen Seelen die Kraft der Überwindung von Welt und Sünde in einer Gottesgemeinschaft gibt, die das Wesen der Erlösung bedeutet. Wir haben nur darzustellen, was bereits immanent in den anderen Begriffen lag.

Vortrag
(Zusammenfassung)

Der erste Eindruck gegenüber dem Erlösungsbegriff ist der, daß die christliche Erlösung nicht die einzige bedeutet. Überall in der Religion, wo der innere Unterschied von Gott und Welt empfunden wird, zeigt sich auch der Erlösungsglaube. Der Buddhismus geht völlig darin auf. Aber auch die am meisten gesetzliche Religion des Judentums ist Erlösungsreligion in ihrem Messiasglauben. Der Islam findet seine Erlösung im Jenseits, wo die Leiden der Gerechten durch die Seligkeit des Himmels überwunden werden. So hat sich denn die Kirchenlehre damit abgefunden, daß auch außerhalb ihrer Erlösung gepredigt wird, nur sagt sie: Dort ist es Wahn, hier ist es Wahrheit. Solche Sätze sind in Dogmatiken natürlich leicht möglich, aber wie können sie angesichts der Wirklichkeit behauptet werden? Hier soll Erlösung real sein und dort bei frommen, gütigen Buddhisten Einbildung? Sind etwa unsere Staaten mit ihren Panzerschiffen und Mordmaschinen Beispiele für die Realisierung der christlichen Erlösung? Jeder bessere Mohammedaner hält uns für entsetzlich macht- und geldgierig. Die Inder fühlen sich bei ihren Reisen durch die Länder der christlichen Liebe außerordentlich betroffen: überall verschlossene Türen, Soldaten und Polizeibeamte, die vor Gaunern warnen! Das reine Gegenteil der Erlösungslehren, die man ihnen gepredigt hat! Also vom Gedanken der Realisierung der Erlösung her ist die Unterscheidung der christlichen Erlösung von anderen Er-

lösungslehren unmöglich. Wir können niemand vergewaltigen, nur um unsere Dogmatik leichter aufzubauen. Nicht um die Frage nach Erlösung überhaupt kann es sich hier handeln, sondern um den besonderen Inhalt des christlichen Erlösungsgedankens. Mit dieser Fragestellung aber wird es dann leicht, anzuerkennen, daß Gott sich auch draußen und oft sehr großartig bezeugt hat. Wir vermögen zu sagen: Die christliche Religion ist anderen Religionen überlegen durch die reine, tiefe Kraft ihrer welt- und leidenüberwindenden Innerlichkeit, durch ihre Gewißheit der sündenvergebenden göttlichen Gnade, ihre Abzielung auf die Vollendung des persönlichen Geistes und durch die höchste Aktivität der von ihr gestärkten Gesinnung. Sie ist aber nicht überlegen durch Realität. Sondern Gottes Erziehung äußert sich in der ganzen Menschheit, und überall, wo der Glaube an Erlösung echt ist, da ist Erlösung.

Damit ist freilich eine tiefgehende Abweichung von der alten Dogmatik gegeben, die ihrem innersten Kern nach zu einer außerchristlichen Erlösung keine positive Stellung finden konnte. Der Unterschied hängt an folgendem: Die alte Dogmatik lehrt eine Art von allgemeiner Vergiftung durch die einmalige Schuld der Protoplasten, die durch den entsprechenden einmaligen Akt der Erlösung, das heißt durch das stellvertretende Strafleiden Christi aufgehoben wurde. Christus erscheint als der zweite Adam: wie der erste die Folgen der Sünde über die ganze Menschheit heraufbeschwor, so hebt der zweite Adam sie wieder auf. Die Erlösung ist hier also ein metaphysischer Vorgang zwischen Gott und dem Messias. Die Erlösung der einzelnen Seele besteht dann darin, daß sie sich das Verdienst Christi in subjektivem Glauben oder durch Empfang der Sakramente aneignet, die in der Kirche als ein Kapital zum Heil der Seelen bereit liegen. Diese sakramentalen Eingießungen der Gnade hat die Reformation prinzipiell aufgehoben: wo sie das Sakrament beibehält, faßt sie es als „verbum visibile“. Der Glaube an die Erlösung durch den stellvertretenden Sühnetod Christi bleibt aber auch auf ihrem Boden

bestehen, ebenso der Charakter der Kirche als Heilsanstalt. Die Konsequenz dieser Lehre mußte dann natürlich die sein, daß es außerhalb des Christentums und der Kirche keine Erlösung gab, denn es fehlte ja dort an den Voraussetzungen, das heißt an der Einsicht in die objektiven Heilstatsachen.

Wir müssen einmal einen Augenblick lang alle Zweifel und Einwände fortdenken und uns die ungeheure Energie dieses altdogmatischen Gedankens vergegenwärtigen. Gott hat seines einzigen Sohnes nicht verschont: alle Fülle der göttlichen Gnade und alle Tiefe des Sündenbewußtseins liegen darin! Diese Lehre hatte ihre Größe! Majestätisch tönt sie aus den Werken eines Bach und aus den Liedern eines Luther. Die katholische Messe bewahrt ihre Gewalt bis heute. Poetisch und musikalisch vertragen wir diese Dinge noch; aber sobald wir sie gedanklich beweisen wollen, zerbricht uns der Boden. Wir vermögen die Vorstellung dieses stellvertretenden Sühnetodes nicht mehr nachzufühlen. Dazu stehen wir zu stark unter dem Eindruck der Kontinuirlichkeit und Einheitlichkeit des gesamten Weltgeschehens. Hierzu kommen dann noch die ethischen Bedenken, die sich gegen das Leiden eines Schuldlosen erheben, und die historisch-biblischen von seiten der Verkündigung Jesu, wo die Vergebung der Sünden nirgends an ein Sühneopfer gebunden wird und jedenfalls nicht an ein stellvertretendes. Endlich kommen hinzu als schwerste Bedenken die religiösen: die ganze Konstruktion dieser Erlösungslehre setzt einen juristischen Gottesgedanken voraus, dessen ungeheurer Anthropomorphismus überdies noch den inneren Widerspruch enthält, daß es eben doch im Grunde Gott selbst ist, der sich in der Veranstaltung dieses Erlösungstodes Genugtuung schafft.

Damit ist nun aber immer noch nicht alles gesagt. Die rückhaltlose Konsequenz der Lehre vom stellvertretenden Sühnetod würde erfordern, daß nun auch wirklich alle erlöst wären. Diese Konsequenz ist aber von der kirchlichen Dogmatik nicht gezogen worden. Sondern indem der

zentrale Glaube an die sündenvergebende Gnade mit der Vorbedingung des zu leistenden Glaubens an den Sühnetod belastet wird, entsteht das Problem des Verhältnisses von menschlichem und göttlichem Anteil an der Erlösung der einzelnen Seele, eine Frage, die im Grunde die Erlösung durch den Sühnetod wieder relativiert. Von hier aus erwachsen die unendlichen Verrechnungen der vor- und nachreformatorischen Zeit. Sie beruhen auf einer flachen und dem modernen religiösen Empfinden unerträglichen Auffassung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, deren innere Spannung sich ja gerade im religiösen Erlebnis löst.

Unendlich viele können daher mit dem christlichen Erlösungsgedanken überhaupt nicht mehr viel anfangen. Sollte aber die Idee keiner Wiedergeburt fähig sein, so würde das die Auflösung des Christentums bedeuten. Es gäbe dann nur noch christlich gefärbte Stimmungen, aber keine Gesamtheit der Christenheit mehr. Es muß möglich sein, das alte Dogma preiszugeben und eine neue Fassung zu finden.

Der christliche Erlösungsgedanke ist denn auch von den Zeiten sehr verschieden gedeutet worden. Das Alte Testament glaubte an eine innerweltliche, aber zukünftige Erlösung, an eine „Ruhe, die dem Volke Gottes beschieden“, an ein neues Israel. Von da wirft sich der Glaube in die weiter ausgreifende Zukunft. Er sieht ein Reich der Gerechtigkeit, wo dem Armen und Unterdrückten sein Recht geschafft werden wird. In dieser Gestalt lebt die Erlösung auch in der Predigt Jesu: sie ist das Reich, wo der Wille des himmlischen Vaters geschieht, wo die gottvertrauenden kindlichen Seelen das Königtum der Liebe schauen. Eine Atmosphäre des Jubels und der Freudigkeit umgibt statt der Strenge der Propheten die Verkündigung Jesu. So nimmt er voraus, was da kommt; aber dennoch bleibt das Gottesreich ihm ein kommendes: Jesus bezeichnet seine Tat nicht als vollzogene Erlösung. Er sagt nicht: „Ich werde euch mit meinem Tode das Heil erwerben“, sondern

nur: „Das Reich des Himmels ist nahe!“ Seine nähere Beschaffenheit hat er in seiner Keuschheit und Naivität nicht ausgemalt. Anders bei Paulus. Seine Zeit blickt schon zurück auf den Herrn und Meister. Für ihn lautet das Problem: Warum mußte er leiden? Wie ist sein Tod zu deuten als Heilsbedeutung? Jesus im Fleisch geht uns nichts an, sondern nur noch der Auferstandene: Die Erlösung ist der Tod Jesu. Er bedeutet den Sühnetod und die Überwindung des Reiches der Dämonen. So wird die Erlösung zu einer vergangenem; aber zugleich ist sie eine kommende durch die Erwartung der Wiederkunft Christi. Die Urgemeinde lebt in der Doppelorientierung: wir sind teuer erkaufte worden, und doch ist alles nur das Angeld dessen, was da kommt. Die weitere kirchliche Entwicklung läßt dann den eschatologischen Gedanken zurücktreten: Jesu Reich kam nicht. An seine Stelle tritt die Kirche. So fällt mehr und mehr aller Schwerpunkt auf die vergangene Erlösungstat. Für den Katholizismus steht nicht der Tod Jesu an erster Stelle, sondern die Stiftung der Kirche. Jesus ist ihr Hoherpriester, gegenwärtig bis heute und regierend durch den Papst und seine Priester. Die Kirche ist das große göttliche Erlösungswunder der Menschheit. Für den Protestantismus fällt die Vergöttlichung der Kirche: es gibt als Erlösung nur den Sühnetod Jesu. Diese vollkommene Zusammenziehung des Erlösungsgedankens auf den Sühnetod wurde erschüttert durch die Zeit der Aufklärung, die daran Anstoß nahm, durch den Tod Jesu selig zu werden, und vielmehr Jesu Leben als Vorbild vor Augen stellte. Das bedeutete eine Verarmung des christlichen Gedankens. Die Erlösung durch eine uns einzuflößende höhere Kraft tritt erst wieder bei Schleiermacher hervor. Sie geht vom Zusammenhang mit Jesus aus, aber in dem Sinne einer Übertragung seines Lebens und seiner Kraft: Erlösung ist Gewißwerdung Gottes im Aufblick zu der Person Jesu. Diese Gedanken gehen über auf die Ritschlsche Schule und Herrmann. Noch eine andere Fassung bietet Hegel: hier herrscht der Gedanke der Wesenseinheit von

Gott und Mensch in Jesus. Diese Verschmelzung von Göttlichem und Endlichem in ihm wirkt fort und verzehrt auch in uns das Endliche. So sehen wir den Gedanken durch die ganze christliche Geschichte überall gewandelt. Das gibt uns ein Recht, ihn auch unsererseits nach unserer Weise zu fassen.

Wir schließen uns hier Schleiermacher an: Erlösung ist lediglich Glaube, ist Gewißwerdung Gottes durch den Eindruck des Bildes Christi. Sie ist kein ein für allemal stattgehabter göttlicher Eingriff, sondern ein immer aufs neue sich vollziehender rein innerlicher Vorgang zwischen Gott und der Seele. Gott spricht in die Seele hinein, was kein anderer hört! Es bedarf keines metaphysischen Eingriffs Gottes, keiner Aneignung des Verdienstes Christi, sondern Gott ist prinzipiell aus seinem eigensten Wesen heraus zur Gnade geneigt. Alles hängt einfach daran, daß wir uns ein Herz fassen zu seiner sündenvergebenden Liebe. Wir haben also den christlichen Erlösungsgedanken darzustellen, wie wir gemäß unserer ganzen Methode die einzelnen Gedanken unserer Glaubenslehre darstellten: nämlich als Deutung des frommen Bewußtseins und nicht als autoritatives Dogma.

Daraus ergibt sich dann: 1. die Ablösung des Erlösungsgedankens von der Kirche, die den Eindruck Christi nur vermittelt; 2. die Ablösung der Bedeutung Jesu vom Sühnetod; 3. die Wandlung in der Aneignung der Erlösung: wir haben kein Kapital, von dem man zehrt, kein objektiv Gegebenes, sondern es bedarf der Hingebung an die bei jedem Gläubigen sich neu erweisende Tat Gottes. —

Für die Darstellung des Erlösungsbegriffs handelt es sich dann lediglich um eine Zusammenfassung des bereits an anderen Stellen Gesagten. Grundlegend bleibt die Erkenntnis vom Doppelcharakter unserer gesamten Wirklichkeit. Wir haben gleichzeitig die Brutalität einer gewaltigen Natur, und wir haben die Entwicklung eines sich aufkämpfenden Geisteslebens. Gegenüber der kirchlichen Lehre von der Vollkommenheit des Urstandes und der allgemeinen Welt-

vergiftung durch die Sünde erkennen wir Leid, Sünde und Schwachheit als mit dem Wesen und den Bedingungen des organischen Lebens zugleich gesetzt und im Schöpferwillen Gottes begründet. Wir haben keine die göttlichen Pläne durchkreuzende menschliche Freiheit, sondern wir haben eine werdende Freiheit. Wir haben keine Wiederherstellung des ursprünglichen Schöpfungsgedankens, sondern die Vollendung des Schöpfungsgedankens: Erlösung ist zu verstehen als die Emporhebung der endlichen Seelen aus der kreatürlichen Verhaftung zum göttlichen Geistesleben.

In die Naturhaftigkeit eingefangen, stößt der Mensch im bloßen Ausleben seiner Triebe schließlich auf die Grenze, wo sich die bloße Naturhaftigkeit an sich selbst zerreibt, und wo es dann für ihn heißt: „Im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“ Auf sein eigenes Innere zurückgeworfen, findet er im Suchen nach dem wahren Sinne seines Daseins eine tiefere Schicht seines Wesens, als die erste war. Indem er sich nun dieser neuen Motivation hingibt, vollzieht er den Bruch mit der bloßen Naturhaftigkeit. Das geschieht aber nicht in eindeutig aufsteigender Entwicklung, sondern gerade, indem der Mensch sich dem höheren Leben in der Tat der Freiheit hingibt, stößt er überall auf die Schranken seiner kreatürlichen Begrenztheit und Selbstgerechtigkeit, bis er schließlich in der radikalen Zerschlagung der eigenen endlichen Kraft und Leistung die vollkommene Selbstübergabe an Gott vollzieht und sich von Gott zurückempfängt als ein neues Wesen. Und dieses Wiedergeborenwerden aus Gott ist es nun, was wir Erlösung nennen. Es ist die Erlösung von Welt und Weltleid, aber nicht wie der Buddhismus erlöst in dem Sinne, daß wir Welt und Leid hinter uns lassen. Wir kennen keine Brechung des Lebens, die der Sinn des Lebens sein soll! Wir haben keine Erlösung vom persönlichen Leben, sondern zum persönlichen Leben. Unsere Erlösung bedeutet das Erfülltwerden mit positiven Lebensinhalten, die uns aus der engen, zersplitternden Gefangenschaft des Ich emporwachsen lassen zur Überwin-

dung der Nichtigkeiten des Lebens. Die Mittel der östlichen Religionen sind Versenkung und Erkennen, also die Mittel der Selbsterlösung. Für uns aber gilt es nicht in erster Linie zu erkennen, sondern Anteil zu gewinnen am göttlichen Leben, das uns trotz aller Dunkelheiten und Schmerzen und oft gerade in ihnen sucht. Für die östlichen Religionen ist das von der Erlösung Trennende in erster Linie das Leid. Für uns ist das Störende zwischen Mensch und Gott viel tiefer als Leid, nämlich Schuld. Darum ist die Gewißwerdung der Erlösung uns vor allem Gewißwerdung über Gottes sündenvergebende Liebe, so daß wir im Aufblick zu ihm die Schuld niederschlagen dürfen. Gott verlangt nur die Selbstverurteilung, die in Wahrheit Selbsthingabe ist. Die christliche Erlösung von der Schuld ist, ebenso wie die Erlösung vom Leid, ein rein innerlicher Vorgang. Sie hat nichts mit Belehrung oder mit Befolgung irgendwelcher ritualen Vorschriften zu tun, sondern sie ist die dem Menschen gerade in der Tiefe seiner Schuld aufleuchtende Gewißheit der göttlichen Vergebung. Sie ist nichts anderes als Glaube.

Aber wir fassen nicht nur nach rückwärts Vertrauen, sondern auch nach vorwärts. Auf der einen Seite steht das Fallen der Schuld, auf der anderen der Mut zu neuem Handeln. Die christliche Erlösung von der Schuld ist zugleich Erlösung von der sittlichen Unkraft, das heißt Erhöhung der menschlichen Kraft durch die Kraft aus Gott. Dieses ist es, was die kirchliche Sprache mit dem Begriff der Heiligung meint. Sie ist nicht, wie die alte Dogmatik lehrt, Hinwegnahme eines Hindernisses oder Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, sondern die Schöpfung eines neuen Menschen, sie ist die Gotteskindschaft des Menschen. Nicht daß uns dadurch das Leben problemlos würde, aber wir werden über die Probleme hinaus vorwärts gerissen. Die Erlösung von der sittlichen Unkraft bedeutet nicht das völlige Verschwinden des Bösen, sondern daß wir prinzipiell auf eine neue Basis gestellt sind. Es handelt sich nicht um ein Überaufgebot der eigenen Kraft, sondern

um den schlichten Entschluß, es auf Gott hin und mit Gott zu wagen, der die Seele „auffahren läßt wie mit Flügeln“. Darin liegt dann auch, daß das Ziel des Menschen ein neues wird. Diese Erlösung verzehrt sich nicht in bloßen Seligkeitsempfindungen, sondern sie ergießt sich auf unsere Brüder und Schwestern. Die Gotteskindschaft ist zugleich das Gottesreich, die Verbundenheit mit allen gleichfalls zur Gotteskindschaft berufenen Seelen, das Aus-Gott-Handeln jedes einzelnen für alle und aller für jeden einzelnen. Soweit unsere Augen reichen, bedeutet sie überall verstärkte Aktivität und nicht Befreitwerden von Arbeit. Hier mündet der Erlösungsgedanke in die praktische christliche Ethik.

Wir fassen unsere Darstellung zusammen. Die christliche Erlösung von Leid, Schuld und sittlicher Unkraft ist also ihrem Wesen nach die innerliche Wandlung und Erhöhung des Menschen, hervorgehend aus der Hingabe an die aufleuchtende Erkenntnis des göttlichen Willens und Wesens, das heißt an die vergebende, die Kreaturen zu sich aufziehende göttliche Liebe. Mit dieser Erkenntnis aber ist nichts irgendwie rational zu Erwerbendes gemeint, noch ein aus der Natur der menschlichen Seele durch Konzentration oder Selbstveredlung Hervorgehendes. Diese Erkenntnis steht vielmehr im Gegensatz zu allen natürlichen Wollungen und Möglichkeiten der Seele. Sie bedeutet das freie Geschenk Gottes, sie bedeutet seine nur in tiefster Demut zu empfangende Selbsterschließung und Offenbarung — sie bedeutet Gnade. Diese Gnade aber tritt dem Menschen gerade darin entgegen, daß sie ihn seine eigene Kraft erschöpfen und sich selbst an ihr zerbrechen läßt, um ihn so aufzuschließen für die Mitteilung der göttlichen Kraft, wo der Mensch das, was er aus Freiheit werden wollte, aus Gnade wird. Hier löst sich die der alten Dogmatik so verhängnisvoll gewordene Spannung beider Begriffe. Es ist die Spannung, die überhaupt im Gedanken der göttlichen Absolutheit und der gleichzeitigen Selbständigkeit der kreatürlichen Welt liegt, und die durch keine Dialektik

überwunden wird, die aber überwunden ist in jeder Hingabe des endlichen Geistes an den göttlichen Geist.

Von hier aus erleuchtet sich uns auch das Verhältniß von Gnade und Heiligkeit. Bedeutet Erlösung das alleinige Werk der schenkenden göttlichen Gnade, die die Kreaturen gerade durch Kampf, Schuld und Selbstentzweiung hindurchführt, um sie zu sich emporzuheben, so schließt sie, wie vom Menschen her jegliches Verdienst, auch von Gott her den Anthropomorphismus jeglichen Vergeltungsgedankens aus. Sünde wird vergeben, weil ihre Möglichkeit gegeben wurde: so ist die Unverletztheit der Heiligkeit faßbar. Wie die Möglichkeit zur Sünde im Wesen der kreatürlichen Schöpfung begründet liegt, so liegt die sündenvergebende Gnade im Wesen Gottes begründet. Wir können Gott nicht denken, ohne zugleich den Gedanken der Gnade zu denken: hier hängt nicht ein Begriff am anderen, sondern ein Begriff ist schon der andere. Hier liegen auch die tiefsten Gründe für die Aufgabe der Genugtuungslehre. Dabei ist natürlich jegliche Rückwirkung auf die ethische Forderung abzuweisen: der Gedanke der alleinigen Gnade bedeutet nichts weiter, wie den Ausschluß alles menschlichen Verdienstes.

Wir kommen zum Schlußpunkt dieser Zusammenfassung. Wenn wir die Erlösung, wie sie sich in unserem Bewußtsein darstellte, als die immer aufs neue sich vollziehende Einigung zwischen Gott und der endlichen Seele erkannten, wenn die Seele sich selbst in diesem Vorgang als zu einer neuen Wirklichkeit wiedergeboren fühlte, was bedeutet dann diese Erlösung im göttlichen Leben selbst? Die Antwort wurde bereits an anderer Stelle gegeben. Sie kann, wenn sie überhaupt gedacht werden darf, nur in dem Sinne gedacht werden, daß diese neue Wirklichkeit der Seele auch jedesmal für Gott das Hinzukommen einer neuen Wirklichkeit ist. Damit stünden wir wieder vor der Notwendigkeit des Gedankens der Selbsterlösung Gottes. —

Wir haben nun noch die Aufgabe der Verknüpfung des Erlösungsgedankens mit seinen Offenbarungsquellen. Die

christliche Erlösung ist keine aus der religiösen Autonomie stammende: wir haben sie aus der Geschichte empfangen. Das bedeutet nicht nur den Aufblick zu der historisch überlieferten Person Jesu, in dessen Namen wir uns ein Herz zu Gott fassen, sondern es bedeutet auch die Anknüpfung an die Paulinisch-Johanneische Lehre vom Geist. Damit gewinnt der Tod Jesu seine Bedeutung für den Erlösungsgedanken zurück. Er ist die Überwindung des zeitgeschichtlich Bedingten in der Person Jesu, das große Freiwerden seines Geistes durch Leiden und Sterben und die Möglichkeit des lebendigen Fortflutens, Fortbildens und Gegenwärtigbleibens von Geschlecht zu Geschlecht. So ist die Erlösung im Vertrauen auf Jesus keine rückwärts gewandte. Erst indem die von Christi Geist durchströmte Gemeinde, die den Erlösungsglauben der einzelnen Seele vermittelt, ihren Ursprung in der historischen Gestalt Jesu hat und sich innerlich immer wieder von dort ordnet und stärkt, wird sie zu einer historisch verknüpften. Die Berührung mit dem Geiste Christi selbst aber ist lebendiges Leben innerhalb der lebendigen Gemeinde. So behauptet sich uns in der paulinisch-johanneischen Lehre vom Geist zugleich das Wahrheitselement des alten Dogmas von der Göttlichkeit und Unüberwindlichkeit der Kirche. Von den einzelnen Kirchen gelöst, das heißt sie gleichzeitig einschließend, aber weit über sie hinausgreifend, bedeutet es den Glauben an den von Jesus ausgehenden überindividuellen Liebes- und Geisteszusammenhang überhaupt, von dem wir überzeugt sind, daß er zur Vollendung in Gott bestimmt ist, was auch immer noch im Laufe der Jahrtausende unser religiöses Schicksal sein mag.

Wir kommen zum Letzten. Die christliche Erlösung ist eine gegenwärtige, aber sie ist keine vollendete. Sie hat ihre Ewigkeit in der Zeit, aber ihre Zeit reicht in die Ewigkeit: indem sie steigende Hingabe an Gott bedeutet, kann sie gar nicht bei diesem Leben stehenbleiben. Der Erlösungsgedanke wird aufgenommen von der Eschatologie.

Auch sie bedeutet keinen nur christlichen Gedanken, sondern sie erhebt sich überall in der Religion, wo der Gegensatz des Absoluten zum Relativen erkannt ist. Es ergeben sich alsdann zwei Möglichkeiten: die innerirdische Erlösungsvollendung und die jenseitige. In der Verkündigung Jesu mischen sich beide. Das Gottesreich ist die innerirdische Vollendung, erst nach ihr kommt das Endschicksal. Von Paulus an fällt aller Nachdruck auf die jenseitige Erlösung, während die Realisierung des Gottesreiches von der Kirche übernommen wird. Die letztere bildet dann, unter Mitwirkung jüdischer, platonischer und spätantiker Elemente, ihre Eschatologie mit Himmel, Hölle und Totengericht aus, die der Protestantismus im wesentlichen übernahm. Die moderne Welt hat diese Begriffe zumeist in eine stark rationalistische Unsterblichkeitslehre verwandelt, wofür sie sich nicht mit dem bloßen Gedanken eines Fortlebens in den innerirdischen Werken begnügte.

Demgegenüber ist, wenn auch unter Ausscheidung aller Angleichungen an irdische Verhältnisse, die Tiefe des christlichen Vollendungsgedankens zu behaupten, deren Sinn nicht in der bloßen Fortdauer der Seele liegt, sondern in ihrer über das diesseitige Leben hinausreichenden Emporentwicklung auf Gott hin. Dabei sind alle Einwände des modernen Unglaubens ziemlich belanglos: es gibt keine wissenschaftliche Erkenntnismöglichkeit über das Verhältnis der ethisch-religiösen Persönlichkeit gegenüber der kreatürlichen. Die erstere aber kommt allein für die christliche Vollendungslehre in Frage. Wir bewegen uns hier in der Linie des Leibnizschen und Goetheschen Denkens. Das Jenseits ist nur vorstellbar als eine Folge des Diesseits. Es vollendet sich nur, was schon hier zur Vollendung angelegt war.

Wie haben wir uns nun diese Vollendung selbst zu denken? Sie kann nur gedacht werden im Sinne einer stufenweisen Läuterung und Emporhebung des endlichen Geistes bis zur völligen Einswerdung mit Gott. Ihre letzte Erfüllung muß also zum Untergang in Gott führen. Hier ist,

wie schon früher gesagt wurde, der pantheistischen Frömmigkeit ein relatives Recht zuzugestehen. Der ungeheuerere Unterschied von ihr ist dann aber doch wieder der, daß dieses letzte Untergehen nicht ins tote All oder in die Identität aller Dinge erfolgt, sondern in die Fülle und Seligkeit des göttlichen Lebens. Darin liegt denn auch die Vereinigung mit allen anderen erlösten Seelen, wie sie Dantes Geist in den Visionen seines gewaltigen Gedichtes schaute, wo alles nach steigender Hingebung und Reinigung drängt, bis schließlich die völlig geheiligten und verklärten Seelen, indem sie in Gott untergehen, auch untereinander zusammenfließen.

Hier steigt noch einmal das Problem der Gnade auf. Die Vollendung kommt zustande in der Hingebung des endlichen Geistes an die göttliche Liebe, eine Hingebung, die nicht alle vollziehen. Somit wird die Zahl der Erlösten eine beschränkte. Die kirchliche Dogmatik hat sich denn auch auf diesen Gedanken eingestellt. Katholizismus und Lutherum berufen zwar prinzipiell alle zur Seligkeit, machen sie aber abhängig von dem irdischen Verhalten, während der Calvinismus nur die Prädestinierten erlöst. Zugrunde liegt also allen drei Lehrbildungen das Bekenntnis oder die Hinneigung zum Gedanken der Partikularität der Gnade, für die sich unsere Glaubenslehre schon in der Theodicee entschied. Diese Partikularität der Gnade, die wir hier behaupten, ist aber nicht zu verstehen im Sinne einer unbedingten Prädestination und jedenfalls nicht im Sinne einer Prädestination zur Verdammnis. Sondern sie bedeutet nur die Anerkennung der zweifellos verschiedenen Grade der Leichtigkeit und Möglichkeit in der Erreichung des göttlichen Zieles. So liegt auch hier der Gedanke einer Läuterung und Reinigung näher als der einer Selbstvernichtung der Bösen. Damit wird der Gedanke der sogenannten „Wiederbringung aller“ dennoch eine letzte Wahrscheinlichkeit, ja diese Wiederbringung ist vielleicht sogar auf die untermenschliche Kreatur auszudehnen im Sinne einer durch unendliche Zeiträume sich vollziehenden Geist-

werdung der gesamten Schöpfung, so daß Gott endlich allen sein würde alles in allem. Die einzelne endliche Seele, die auf ihrem Läuterungswege dem göttlichen Zug folgte, würde somit die Gesamtheit des Weltprozesses widerspiegeln und zugleich mit entscheiden. Der Ausgang kehrte zu seinem Ursprung zurück. Die Emanation würde zur Remanation, aber nicht im Sinne des Neuplatonismus als Vollendung eines naturhaften Ablaufs, sondern wie der Ausgang eine Setzung des göttlichen Willens bedeutet, so wäre auch die Vollendung eine willensbestimmte durch die Einswerdung der Hingebung mit der Gnade. —

So vollendet sich uns der Erlösungsgedanke im Gedanken der Enderlösung und damit schließt sich der Kreis der christlichen Glaubensgedanken. Wir haben in ihrer Darstellung die Möglichkeit gefunden auch andersartiger Gläubigkeit gerecht zu werden, aber wir sind gleichzeitig überzeugt: mag uns aus vielen Quellen Gewißheit über Gott zufließen, das Christentum bleibt für uns die tiefste dieser Quellen. Und darum wollen wir Christen sein. Wir haben einen Gott, der sich trotz unserer Schwäche und Erbärmlichkeit nicht von uns trennen läßt: wer diesen Glauben bekennt, darf getrost sein. Dennoch: leicht ist es nicht, ihn im Leben zu behaupten, aber ebenso gewiß bleibt, daß die Probe der praktischen Bewährung allein über seine letzte Wahrheit entscheidet.

Schluß der Vorlesung.

Fünftes Kapitel.

Die christliche Lehre von der religiösen Gemeinschaft (Fragment).

§ 29. Die religiöse Gemeinschaft oder das Reich Gottes.

Der religiöse Gedanke steigert überall die Persönlichkeit durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Wesen; aber diese Erhöhung der Einzelpersönlichkeit ist doch zugleich immer wesentlich eine Vereinigung der verschiedenen Individuen unter religiösen Gesichtspunkten. Einmal ist die Anerkennung der Gottheit als einer einzelnen übergeordneten Macht zugleich eine gemeinsame Bindung und Verankerung der Individuen in etwas, was ihnen übergeordnet ist. Ferner bindet die religiöse Sanktion aller sittlichen und moralischen Gebote die Gemeinschaft außer durch rein ethisch-soziale Bande auch durch religiöse, und zwar so stark, daß in diesen Gesetzen geradezu der göttliche Wille zum Ausdruck kommt. Weiterhin neigt das menschliche Mitteilungs- und Anregungsbedürfnis zur Ausbildung religiöser Gemeinschaften, in denen die subjektive Wirkung massenpsychologischer Gefühls- und Stimmungsvorstellung gesucht wird. Schließlich verlangt die Gottheit eine Verehrung oder einen Kultus, der in allen Formen von der größten Anthropomorphisierung bis zur spiritualistischsten Geisteserhebung doch nur als gemeinsamer dem auf das Ganze gerichteten göttlichen Willen entsprechen kann. Daher kommt es denn, daß dieser Gemeinschaftsbegriff auch im Gottesbegriff selbst seine Rolle spielt, indem die Gottheiten als Stifter der Gemeinschaften erscheinen und die Befestigung dieser Gemeinschaften ein wesentlicher Bestandteil ihres Willens wird. Hierin stimmen Stammes-

*Diktat-
Entwurf*

National- und Universalreligionen überein. Nur die an der Reflexion individualisierte und in der Philosophie zer-setzte Religion verliert diese Zweckbestimmung der Gott-heit auf eine zu bildende Gemeinschaft und folgt dem individualistisch-zersplitternden Zuge, der der auf sich selbst gestellten Reflexion eigentümlich ist. Die un-gebrochene Religion hat auch im äußersten Subjektivis-mus, im Independententum und im Mönchtum den Zug zur Gemeinschaft. So hat der philosophierende Brahmanis-mus und Buddhismus sowie die moderne philosophische Christlichkeit die Energie der Gemeinschaftlichkeit stark aufgelöst; aber überall, wo die Gottheit nicht ein Denk-produkt, sondern ein lebendig auf den Menschen gerich-teter Wille ist, da tritt die gemeinschaftsbildende Kraft hervor. Das Eremitentum ist dagegen kein Einwand; denn dieses ist Leistung der pessimistischen Askese und setzt die Gemeinschaft voraus, für die der Eremit asketische Leistung vollbringt und die zu ihm als Ideal aufschaut.

So steht die Gemeinschaftsidee auch im Zentrum des Christentums. Und zwar ist hier entsprechend dem ganzen Gottesbegriff und religiösen Charakter des Christen-tums die Gemeinschaft prinzipiell und absolut befreit von allen naturhaften Bedingungen der Stammes- und Volks-religion. Es handelt sich rein um Gemeinschaft der Men-schen in Gott zu gemeinsamer Anerkennung und Liebe gegen Gott und um gemeinsamen Gehorsam gegen Gottes Gebot. Das ist das Wesen des die Verkündigung Jesu be-herrschenden Gottesreichs, daß es schlechthin universal und rein menschlich ist. Aber darum ist es dennoch nicht etwa nur die natürliche Gemeinschaft der Menschen über-haupt, die eine gemeinsame Art und Abstammung zu einer großen Familie vereinigte. Sondern die Gemeinschaft des Gottesreiches ist aus der natürlichen Menschheit erst her-vorzubringen durch die Erlösung. Nur durch Umkehr, Er-neuerung und Gewinnung des höheren göttlichen Lebens ist die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft zu erreichen. Es ist nicht die Idee der Menschheit, sondern die Idee einer

von Gott erwählten, geheiligten und erfüllten Menschheit. So ist es ein engerer, aus der Menschheit erst herauszuhebender Kreis. Viele sind berufen, aber wenige sind ausgewählt, und der Weg, der zum Heil führt, ist schmal. So ist die religiöse Gemeinschaft das Korrelat der Erlösung. Die Erlösung zweckt ab auf die Heraushebung des erhöhten Geistesmenschen aus dem Naturmenschen und findet ihr Ziel nur in der Schöpfung eines solchen Reiches. Diese Gemeinschaft führt daher den Namen Gottesreich oder vollkommene Herrschaft Gottes, in der Gottes Wille geschieht und alle Kinder des himmlischen Vaters sind. Und wie die Erlösung zum Wesen Gottes gehört, so ist Gott der auch die Erlösung und Emporhebung des Reich-Gottes Schaffende. Sein Wille ist gerichtet auf die Erhebung der Kreatur zum Gottesreiche, der Schöpfung zur Erlösung, der Naturhaftigkeit zur pneumatischen Geistigkeit. Darum schließt sich auch um den Begriff des Reiches Gottes die ganze christliche Ideenwelt zusammen: Es ist das Ziel des göttlichen Willens gegenüber der Kreatur, die Bestimmung der Seele, der Sinn der Welt, das Ziel der Erlösung. Das menschliche Gottesreich ist im Prinzip in dem großen Gottesreich, in das alle Kreatur aus den Schöpfungsbedingungen heraus erhoben werden soll, ein Teil im großen Reiche der Geister.

So versteht sich der Doppelcharakter des Gottesreiches im einzelnen, wo es teils immanent als Gemeinschaft der Menschen, teils transzendent als von Gott herbeizuführender Zustand betrachtet wird. Es ist die Gottes Willen betätigende Gemeinschaft, die, des kommenden Reiches harrend, dadurch selbst schon eine Vorausnahme bedeutet. Diese Grundanschauung bleibt in Kraft, auch wenn die Zukunft in die Ferne rückt und die innerirdische Betätigung stärker betont wird. Daher ist es erlaubt, den Gedanken des Gottesreiches mit dem der Erlösung, der Erhöhung des Lebens, der Vergöttlichung und Neugeburt des Menschen zum Gotteskinde auszufüllen. Dabei ist das Gottesreich reiner Glaubensgegenstand in seiner

Gegenwärtigkeit und seiner Zukünftigkei, begründet auf die Zuversicht zum Sieg des göttlichen Willens. Auch ist es ohne jede Organisation und äußere Gemeinschaftsbildung; es geht durch alle menschlichen Lebensformen hindurch und wird sich seiner Gemeinschaft vor allem im persönlichen Austausch und im sittlichen Handeln bewußt.

§ 30. Die Kirche.

*Diktat-
Entwurf*

Die Gemeinschaft des Gottesreiches erfüllt als Gemeinschaft der Gesinnung, des Handelns und der Hoffnung nicht alle Anforderungen, die das religiöse Leben an die Gemeinschaftsbildung stellt, wenn auch das Evangelium selbst von einer anderen Gemeinschaft nicht spricht. Die Gemeinschaft braucht nämlich Mittel der Erziehung, in denen die religiöse Kraft und Gesinnung des Gottesreiches mitgeteilt wird, und eine Vereinigung zur gegenseitigen Belebung im Kultus. Für Jesus war beides in der jüdischen Kirche und der Synagoge gegeben und daher für das Gottesreich nichts besonderes Derartiges nötig. Mit der Losreißung des Christenglaubens vom Judentum war aber sofort auch eine eigene Gemeindebildung mit dem Zweck der Erziehung, Kultgemeinschaft und Ausbreitung nötig. In diesem Sinne ist Paulus der Schöpfer der Kirche, die ja mit der Herausstellung des christlichen Universalismus von selbst gegeben war. Dabei kommt für ihn freilich zunächst immer nur die Einzelgemeinde in Betracht mit noch sehr starker Betonung des Enthusiasmus und Individualismus, wie es einer solchen religiösen Bewegung naturgemäß eignet. Aber die Einzelgemeinden sind ihm dabei ganz von selbst ein Gesamtorganismus, der Leib Christi, der durch Taufe und Abendmahl und gläubiges Mitleben in Christus hervorgebracht wird. Insofern ist schon bei Paulus der supranaturale Anstaltscharakter der Kirche im Keim enthalten. Die Kirche beruht auf geordneten Organen der Mitteilung des heiligen Geistes.

Hieraus hat die katholische Kirche unter Einführung des Priestertums und des nur vom Priester zu verwaltenden Sakraments den Begriff der supranaturalen Anstaltskirche geschaffen, die das Heil allein entwickelt und außerhalb derer kein Heil ist. Ihr Schwerpunkt ist die Objektivierung des Heils und die Organisation der Kirche und der Hierarchie; ein Glaubensgegenstand ist die Kirche hierbei nur insofern, als der Glaube auf ihren Sieg und auf die Indefektibilität, das heißt auf ihre nie versagende Bekehrungskraft, vertraut.

Der Protestantismus hat die Bindung des Heils an den priesterlichen Organismus und an die sinnlichen Sakramentsvehikel aufgehoben, aber den Anstaltscharakter insofern beibehalten, als er das Amt der Wortesverkündigung von Christus eingesetzt sein läßt, und in diesem Amt der Schriftverkündigung und der Sakramentsspendung die supranaturale Größe sieht, aus deren Wirken überall Glaube und Bekehrung hervorgeht. Er bezeichnet das mit seinem Begriff der allgemeinen oder der unsichtbaren Kirche, die freilich unsichtbar nur ist nach ihrer persönlichen Wirkung, dagegen sichtbar nach ihren supranaturalen hervorbringenden Kräften, dem Wort und dem Sakrament. Diese allgemeine Kirche erstreckt sich durch alle Partikularkirchen hindurch, sofern in diesen neben allerhand Menschenwerk das reine Wort und Sakrament erhalten ist. Von dieser allgemeinen Kirche unterscheidet er die Partikularkirche, welche diese Anstaltsgrundlage in einem bestimmten staatlichen Bezirk nach menschlichen Rechten weiter ausbaut und organisiert. Sie ist natürlich um so reiner, je mehr sie nur Wort und Sakrament zugrunde legt, weshalb die eigene Kirche schließlich doch hier für die allein wahre gehalten wird. Nur in der Adiaphora der kultischen und juristischen Organisation darf Verschiedenheit walten. Ein dogmatischer Glaubensgegenstand ist dabei natürlich nur die allgemeine Anstaltskirche; denn sie bedeutet den Glauben an die heilbringende Kraft von Amt, Wort und Sakrament, die nie

leer zurückkommen. Die eigene Partikularkirche ist Menschenwerk und ein Glaubensgegenstand nur insofern, als in ihr die allgemeine Kirche enthalten ist.

Die moderne Dogmatik, welche weiß, daß Jesus selbst eine Kirche nicht gestiftet hat, sondern nur eine Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, verwandelt den Begriff der allgemeinen Anstaltskirche, der ja im Sinne des Protestantismus mit keiner Organisation mehr verbunden ist und nur den Glauben an die erneuernde Macht des Evangeliums ausdrückt, wieder zurück in den Begriff des Gottesreiches. Nur fügt sie dem Begriff des Gottesreiches den Glauben an die es hervorbringenden Mittel, den Glauben an die erneuernde Wirkungskraft des Evangeliums hinzu. Wir glauben an das Gottesreich und seine Ausbreitungsmittel.

Das Wort Kirche dagegen beschränkt sie besser auf die Partikularkirche. Da bedeutet dann dogmatisch die Kirche den Glauben an die Notwendigkeit einer pädagogischen, kultischen und missionarischen Organisation des christlichen Lebens, das nie bloß individuelle Angelegenheit sein darf, sondern zu seiner Kraft und Totalität einer gemeinsamen Organisation bedarf. Dieser Glaube steht der Unkirchlichkeit und dem religiösen Individualismus der Gegenwart entgegen und vertritt damit eine spezifische Fassung der Religion. Ein weiteres Glaubensmoment in diesem Begriff der Partikularkirche ist das Bestreben, sie nur immer zum Organ des Gottesreiches zu machen und alles Menschliche in ihr trotz der Anforderung der Zweckmäßigkeit und Wirkungsfähigkeit zugleich auf das Ideal der reinen religiösen Gemeinschaft zu erziehen. Das dritte Glaubensmoment ist der Glaube an die Wirksamkeit und ergreifende Kraft des Evangeliums, das eben deshalb als Gnadenmittel bezeichnet wird, weil mit seiner Hilfe jene pädagogisch-kultisch-missionarische Arbeit geleistet wird, welche Arbeit in den Formen der wie immer beschaffenen Partikularkirche allein geleistet werden kann.

§ 31. Das Gnadenmittel des Wortes.

Das eigentliche Gnadenmittel des Wortes ist nach evangelischer Lehre das Wort oder die Bibel als Offenbarung und Erschließung des göttlichen Gnadenwillens. Eine Religion, die Gesinnung und Glaube ist, bedarf als Grundlage in beidem nur die Erkenntnis Gottes, auf die sich beides richten kann. Das Wort ist dies Mittel der Erkenntnis Gottes und insofern in dieser Erkenntnis die Erlösung, die Gnadenwirkung, die Erhebung in das Reich Gottes enthalten ist, ist das Wort das eigentliche und wesentliche Gnadenmittel.

*Diktat-
Entwurf*

Die Frage ist, was unter diesen Begriff des Wortes fällt. Nach alt-evangelischer Lehre ist es in erster Linie die Bibel des Alten und Neuen Testaments. Dabei wurde die Bibel von Anfang an religiös so verstanden, daß in ihr das religiös Wirksame allein in Betracht kam. Erst das Bedürfnis, den religiös wirksamen Bibelgehalt gegen alles Außerbiblische abzugrenzen, ihn zu einer absolut autoritativen Quelle der Glaubenslehre zu machen und ihn mit ganz spezifischen, nur der Bibel zukommenden Bekehrungs- und Heilskräften auszustatten hat zur Wiederbetonung der allgemeinen Inspirationslehre geführt, die dann den Gnadenmittelcharakter auch auf alle übrigen Bestandteile der Bibel ausdehnte, und die Bibel zum Organisationspunkt für Leben, Kultur und Kirche machte.

Demgegenüber nötigt der Fall der Inspirationslehre in der neueren Zeit, wieder die Untersuchung innerhalb der Bibel vorzunehmen und sie nun mit der direkten Leugnung des formellen Inspirationscharakters des Gesamtbuches für den Erbauungs- und Gnadenmittelzweck auf das religiös Wirksame und Bedeutende zu konzentrieren, das heißt auf Propheten, Psalmen, Jesusworte, Paulusbriefe, in denen sich die anspornende Macht Gottes als Erleuchtung des Gemüts und der Persönlichkeit ausspricht. Die Inspiriertheit ist eine Personalinspiration und als solche nichts anderes als die Erfüllung mit

religiöser Kraft und Erkenntnis, die an Herz und Gewissen der Leser und Hörer sich bewährt und die keinerlei außer-religiöse Bedeutung besitzt.

Dieses in den großen religiösen Persönlichkeiten der Bibel gegebene inspirierte Wort Gottes ist nach seinem Inhalt stets von der Dogmatik unterschieden worden als Gesetz und Evangelium. Dabei hat man gerne das Gesetz auf das Alte Testament bezogen und das Evangelium auf das Neue Testament, und so die Beziehungen des Wortes Gottes auf das in contritio und fides geteilte Rechtfertigungsdogma angenommen, wobei dann für das neue Leben zufolge der Abschaffung des Gesetzes kein rechter Inhalt übrig blieb. Wenigstens war das die lutherische Lehre, während die reformierte Gesetz und Evangelium auch für den Wiedergeborenen enger zusammenfaßte. Bei der Fassung der Rechtfertigungslehre in der modernen Dogmatik als Pflanzung der erlösenden und heilbringenden Gotteserkenntnis ist dann auch diese Trennung hinfällig und sind beide in der wahren wirksamen Gotteserkenntnis immer eng und unlösbar verbunden. Wahre Reue in Buße und Umkehr kommt aus der Erkenntnis der Heiligkeit oder des Gesetzes Gottes niemals zustande, ohne daß diese Erkenntnis irgendwie verbunden wäre mit dem Glauben an den Gnadenwillen Gottes; denn ohne gleichzeitige Erkenntnis des wahren Zieles wäre die Buße nur Verzweiflung und Selbstverwerfung. Ebenso aber kommt keine wahre Ergreifung der sündenvergebenden Gnade zustande, ohne daß diese Gnade als Wille des heiligen Gottes empfunden und eben damit der Gott-sich-Hingebende zugleich unter Gottes Wille und Gesetz sich fände. Gesetz und Evangelium sind daher überall zusammen und bilden die Substanz der erlösenden Gotteserkenntnis nur vereinigt. Altes und Neues Testament predigen beide stets zusammen Gesetz und Evangelium, wobei das Gesetz überhaupt niemals als Werkheiligkeitsgesetz, sondern als Forderung der Gesinnungshingabe in Betracht kommt. Die Fassung des Gesetzes als Werkheiligkeitsgesetz ist nur

die äußerlichste und tiefststehende Fassung des Gesetzes. In Jesu Lehre tritt die wahre Gesetzeserkenntnis ebenso positiv hervor als das Vertrauen auf die Gnade Gottes, in der die Kraft zur Erfüllung dieses Willens gefunden wird.

Ist nun aber das Wort Gottes so verstanden, so kommt der Charakter des Wortes Gottes der Bibel doch nur insofern spezifisch zu, als sie die Urkunde und Überlieferung in der Grundbeziehung christlichen Lebens ist und diese Kräfte unvergleichlich lebendig veranschaulicht. Mittelbar und abgeleitet gewinnt in dem Charakter des Wortes als des Mittlers zur Gotteserkenntnis alles andere Anteil, was aus dem christlichen Leben hervorgegangen ist und was nur in besonderer und klassischer Weise die christliche Erkenntnis veranschaulicht. So ist das Wort Gottes lebendig und produktiv bis auf den heutigen Tag, und alle großen christlichen Erbauungsschriften oder Kundgebungen gehören so indirekt mit unter die Kategorie des Wortes Gottes, der Inspiriertheit und des Gnadenmittels.

Man kann den Begriff des Wortes Gottes von hier aus noch weiter ausdehnen, indem man auch alle kräftigen und wirksamen Kundgebungen der Gotteserkenntnis außerhalb des spezifisch christlichen Rahmens unter ihn aufnimmt. Aber so wertvoll solche Kundgebungen auch sein mögen, zur Pflanzung und Erbauung gerade des christlichen Lebens werden sie um so weniger gehören, je weniger sie aus der christlichen Idee fließen. Insbesondere wird für christliche Kultur und Gemeindeerziehung nur sekundär auf sie Bezug genommen werden können, während freilich die persönlich-religiöse Bildung des einzelnen und das religiöse Leben der ganzen Volkskultur sehr mit ihnen zu rechnen hat. Denn das Wesen des Wortes als Gnadenmittel ist doch immer die Sammlung der christlichen Gemeinde für das Gottesreich durch die spezifisch christliche Gotteserkenntnis.

§ 32. Die Sakramente und der Kultus.

*Diktat-
Entwurf*

Auf dem Wort erbaut sich der Kultus als geordnete Predigt und Darbietung der christlichen Gotteserkenntnis und als Selbstdarstellung der hierdurch gesammelten Gemeinde vor Gott. Die Schleiermachersche Lehre vom Kultus als dem wirksamen und dem darstellenden Handeln, das heißt als Predigt und als gemeinsames Gebet ist die aus dem dogmatischen Begriff der Kirche und des Gnadenmittels folgende Auffassung des Kultus. Alles weitere gehört der praktischen Theologie an.

Innerhalb des Kultus nehmen nun aber zwei besondere Stellen Taufe und Abendmahl ein, die eben um dieser besonderen Stellung willen auch den besonderen Namen der Sakramente tragen und als solche ein besonderes Thema der Dogmatik bilden. Auf dem Boden des Protestantismus kann nun, wie in der prinzipiellen Sakramentslehre von allen Reformatoren erklärt worden ist, das Sakrament als Gnadenmittel nur insofern in Betracht kommen, als es dasselbe vermittelt wie das Wort und es vermittelt als eine besondere Form des Wortes als *Verbum visibile*. Alles, was in diesen beiden Sakramenten über eine besondere Form der Wortdarbietung hinausgeht, gehört daher nicht der Bestimmung als Gnadenmittel an; es gehört vielmehr, wie Zwingli und etwas abgeschwächt der Calvinismus völlig richtig gelehrt haben, der speziellen Betätigung und Darstellung der Kirchengemeinschaft an. Die Taufe ist so, außer der Zusammenfassung und Darbietung der christlichen Idee, die Aufnahme und Verpflichtung des Täuflings an die Gemeinde zugleich mit der Verpflichtung der Eltern zu einer christlichen Erziehung. Das Abendmahl ist, außer der Darbietung des Evangeliums im Bilde des sich opfernden Heilands, die Sammlung und Darstellung der Gemeinde als Bruderschaft unter dem Bilde gemeinsamen Mahles und als Zulassung zu diesem höchsten Kultakt zugleich die Prüfung der Würdigkeit, an welche

eventuelle Kirchenzucht anknüpfen kann und im Calvinismus bis heute anknüpft.

Im übrigen aber ist im Protestantismus der katholische Sakramentsbegriff völlig ausgetilgt oder auszutilgen und haftet an diesem Punkt der wesenhafteste Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus, der sowohl für das historische Verständnis beider Konfessionen als für deren polemisch-dogmatische Auseinandersetzung entscheidend ist. Das Weitere über die Ausgestaltung und Handhabung der Sakramente gehört auch hier der praktischen Theologie an. Dogmatisch ist nur ihr Doppelcharakter als besonders feierliche Wortvertretung und als Akte des Gemeinschaftslebens und Bekenntnisses zu betonen.

§ 33. Die Missionsaufgabe.

Aus dem Glauben an die abschließende und vollendete Bedeutung der christlichen Wahrheit geht die Missionspflicht hervor. Da dieser Glaube selbst das Grundstück der Dogmatik ist und er zusammen mit dem christlichen Universalismus und der Pflicht der Menschenliebe ein neuer Glaubensgedanke ist, so ist auch Missionspflicht und Glaube an Missionserfolg ein dogmatischer Gedanke, notwendig zur Darstellung des christlichen Glaubens gehörend. Ihm ist sein Wesen und seine Wurzel abgeschnitten, wenn er nicht mehr nach Ausbreitung drängt.

*Diktat-
Entwurf*

Diese Ausbreitung ist nun eine doppelte, einerseits die innerkirchliche, der Unterricht an die kommende Generation und religiöse Bearbeitung der verwahrlosten Volks- und Kirchenbestandteile, andererseits die Ausbreitung zu den fremden Nichtchristen oder die Mission im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Das erstere ist hierbei seit den ältesten Zeiten als Glaubenspflicht erkannt. Es gehört direkt mit zur Kirche und ist daher näher zu behandeln in der praktischen Theologie. In der neueren Zeit hat sich unter den Verhältnissen des religiös erweiterten Urteils, bei der kolossalen Volksvermehrung und bei der Großstadt-

bildung, in den Massenanhäufungen durch die Industrie eine Aufgabe der Christentumsvertretung ergeben, die meist von freien Vereinen geleistet wird, aber auch mit unter die Tätigkeit der Kirche fällt. Man hat ihr den Namen der inneren Mission gegeben, wozu auch alle außerkirchliche Vertretung christlicher Gedanken durch Presse und mündlichen Vortrag gehört.

Die zweite Aufgabe ist von der katholischen Kirche immer mit dem Begriff der Kirche verbunden gewesen. Die protestantischen Konfessionen haben sie bei ihrer starken Beschäftigung mit ihren eigenen Sorgen fallen lassen. Das Luthertum hat das Bleiben im Beruf, der Calvinismus die Prädestination und die besondere Berufsnotwendigkeit zum Missionswerk gelehrt. Erst der pietistische, religiöse und der den prädestinationischen Calvinismus verdrängende Individualismus hat die Missionsaufgabe in die Hand genommen.

Der dogmatische Sinn des Missionsgedankens ist die Herstellung der religiösen Einheit der Menschheit, die von den christlichen Voraussetzungen als Ideal zu fordern ist. Allein indem dieser Gedanke in seiner prinzipiellen Tragweite erkannt wird, stellen sich auch Bedenken und Belastungen ein. Erstlich ist die Aufnahme des christlichen Gedankens an eine gewisse hohe intellektuelle, moralische und formale Kultur gebunden. Völker, die nicht auf diese Höhe erhoben werden können, müssen allmählich untergehen oder in einer zugleich einsetzenden langsamen Kulturerziehung gewonnen werden, die mit der religiösen zusammenwirkt und diese Völker zunächst durchaus bevormundet. Zweitens: Die missionierende Christenheit ist ja selbst gespalten in viele Konfessionen und wird das aller Voraussicht nach bleiben. So wird auch die von der Mission zu schaffende Einheit eine sehr stark individualisierte sein und sehr verschiedene Stufen und Höhenlagen umfassen. Drittens: Hochstehende Kulturvölker haben stets ein bereits hochentwickeltes religiöses Leben, das von sich aus das angenommene Christentum stark beeinflussen wird,

und daraus werden sich neue Typen der Christlichkeit ergeben von sehr verschiedener Höhenlage. Weiter: Eine schlechthin allgemeine Vertretung des Christentums ist bei den einzelnen Individuen nicht möglich, weil es immer solche gibt, die zu ihm nicht fähig sind; so mag es auch Völker geben, die zu ihm nicht fähig sind und daher auf einer niederen Stufe verharren. Das führt zu dem Problem der Universalität der Gnade, die im letzten Kapitel noch besonders zu behandeln ist.

Sechstes Kapitel.

Die Vollendung (Fragment).

§ 34. Stellung und Bedeutung der Eschatologie im System.

Diktat-Entwurf **I**n dem Maße, als ethische und Erlösungsgedanken in der Religion erreicht und bewußt formuliert sind, entstehen überall auch religiöse Ideen der Vollendung oder Eschatologie; nur die noch unethisierte und nicht individualisierte Religion kennt keine Eschatologie, sondern nur innerirdische Strafen und Belohnungen, die sich über Volk und Stamm erstrecken und diese als eine Einheit erhalten. Wo dagegen das Individuum als solches Träger und Gegenstand der Religion wird und das Heil aus den rein innerirdischen Beziehungen hinauswächst, da ist eine eschatologische Gedankenbildung zugleich mitgesetzt. Und zwar ist diese Eschatologie eine doppelte: entweder eine innerirdische, die den Vollendungszustand auf Erden herbeiführt, oder eine jenseitige, die nach dem Tode Seligkeit oder Unseligkeit verhängt. Das erstere ist in starken Nationalreligionen, wie in dem Parsismus und Judentum, der Fall, das zweite bei stark individuellen Religionen, wie in der spätgriechischen, indischen und christlichen.

Die christliche Eschatologie ist aus der jüdischen herausgewachsen und trägt in ihrer vorstellungsmäßigen Darstellung deren Züge. Das Gottesreich in der Verkündigung Jesu ist neben dem Anbruch des neuen geistigen Lebens in seiner Person und seiner Gemeinde zugleich die auf Erden zu erwartende Vollendung der Menschheit, wo alle Weltverhältnisse nach Gottes Willen vollständig geregelt und in einer rein innerlich-frommen und rein ethisch tätigen Menschheit Gottes Wille geschieht wie in den Himmeln. Erst auf diese Aufrichtung des Gottesreiches er-

folgt das Ende mit dem individuellen Totengericht und dem individuellen Endschiedsal. An dieser Eschatologie hat dann die Lehre des Paulus das eigentliche jenseitige Endmoment stärker hervorgehoben und die Aufhebung der irdischen Welt, die Verwandlung in eine pneumatische Welt, die Vernichtung des Todes, der Sünde, des Teufels und des Satans und der Gottlosen, der jenseitigen Seligkeit der in das Christentum Aufgenommenen in den Mittelpunkt der Erwartung gestellt. Die weitere kirchliche Entwicklung hat dann das chiliastische, innerirdische Moment immer stärker zurückgestellt und allen Nachdruck auf die jenseitige Entscheidung gelegt, die Idee des Himmels als des Seligkeitsortes und der Hölle als des Strafortes ausgebildet und dabei noch in dem sogenannten Fegefeuer einen Ort der Reinigung und Weiterentwicklung für die im Prinzip mit Gott Versöhnten aber noch Unreinen, also für die ungeheure Mehrzahl eröffnet. Daneben hat es auch nicht an Einführungen des Seelenwanderungs- und Läuterungsgedankens gefehlt, wie vor allem Origenes zeigt. Die reformatorische Lehre hat das Fegefeuer beseitigt, den Chilianismus nicht wieder hergestellt und allen Schwerpunkt in das Totengericht verlegt, wobei allein der Glaube an die Versöhnung entscheidet. Himmel und Hölle bleiben im bisherigen Urstand. Dabei ist ein wichtiger Unterschied der protestantischen Konfessionen, daß das Luthertum die Endvollendung als allen beabsichtigt betrachtet und ihre Erreichung vom Verhalten des Willens abhängig macht, während die reformierte Lehre nur den Prädestinierten das Endheil zugedacht wissen will und es mit der Stellung der Prädestination selbst angebahnt sieht.

In all diesen Gedankenbildungen sind jüdische, spätgriechische, platonische und ganz freie, poetische Reflexionsmomente vereinigt. Auch spielt hier die Mystik herein, welche in ihrer Seligkeit und Gottinnigkeit die Endvollendung vorausnimmt. Diese Buntheit der Vorstellungsbildung zeigt schon, wie bei diesem Dogma mit seinem völlig jenseitigen und die Erfahrung überschreitenden

Objekt die Phantasie am buntesten tätig gewesen ist und die jeweiligen Weltvorstellungen in ihnen eine große Rolle spielen. Mit der Phantasie spielt aber hier zugleich der Anthropomorphismus die stärkste Rolle, sowohl in der Anwendung auf Gott als Richter und König, als in der Anwendung auf das Zukunftsbild, das immer nur eine Umdeutung und Vervollkommenung endlich-menschlicher Zustände ist.

Der Bruch mit dem dogmatischen Anthropomorphismus, der bei aller Behauptung der Personalität Gottes das unumgängliche Kennzeichen aller modernen religiösen Gedankenbildungen ist, wird daher hier auch am stärksten in die traditionelle Gedankenbildung eingreifen. Die Lehre von der Vollendung wird sich ihrer Bildlichkeit und Inadäquatheit bewußt sein müssen und sich auf den neuen Grundlagen ganz anders aufbauen, wenn auch der Sinn derselbe bleibt.

Zu diesem Zwecke gilt es, die besondere ethisch-religiöse Idee der christlichen Eschatologie herauszuheben. Diese liegt im Erlösungsgedanken, und von der besonderen Art des christlichen Erlösungsgedankens wird auch der Vollendungsgedanke bestimmt sein. Ist es nun das Wesentliche des christlichen Erlösungsgedankens, Erlösung durch die wahre Erkenntnis des sündenvergebenden und heiligenden Gotteswillens, Erhebung in das Gottesreich des göttlichen Personlebens zu sein, so folgt aus der Unvollendbarkeit der Erlösung in den irdischen Lebensverhältnissen das Postulat der Vollendung in einem überirdischen Leben. Über Wesen und Vollzug dieser Vollendung lassen sich freilich auch hier nur ganz allgemein-poetische Bilder geben, die nur den Zentralgedanken am Wesen der Endvollendung erläutern, aber keine wirkliche Erkenntnis sind, auch recht verschiedene Wege offen lassen.

Es handelt sich also in der Eschatologie im wesentlichen nur um zwei Fragen: 1. um die Frage nach dem Wesen der Endvollendung oder der definitiven Erlösung; 2. um

die Frage nach der Teilnahme aller oder weniger an diesem Vollendungsheil oder um Universalität und Partikularität der Gnade.

§ 35. Das Wesen der Endvollendung.

Das Wesen der Endvollendung kann nur die endgültige Vereinigung mit Gott sein, die im irdischen Leben angebahnt und im Leben nach dem Tode vollendet wird. Im religiös-sittlichen Prozeß löst sich der kreatürliche Geist von der Naturbedingtheit los und wächst in ihm immer mehr aus der bloßen Naturhaftigkeit in das göttliche Geistesleben der Vernunft hinein. Dieses Hineinwachsen muß seine Vollendung finden in einer völligen Ablösung von der Natur und in einem völligen Einswerden mit Gott. Erst damit ist die Erlösung vollendet. Sie ist Erlösung von der Natur und Kreatürlichkeit, von dem damit gesetzten Kampf mit der Sünde und von der mit diesem Kampf gesetzten Macht der Sünde. Der Weltprozeß kehrt für die Kreatur in seinen Anfang zurück. Die Bindung und Verhaftung unter die Kreatürlichkeit ist der Ausgangspunkt des geistig-sittlichen Prozesses für die menschliche Kreatur, und die Umwandlung dieser Kreatürlichkeit in der völligen Rückkehr der Person und Geist gewordenen Seele zu Gott ist das Ende des Prozesses. Es ist der Prozeß der Emanation und Remanation, wie es der Neuplatonismus geschildert und Origenes und Augustin von ihm übernommen haben, nur daß das Ganze kein Naturprozeß, sondern eine Setzung des göttlichen Willens im Ausgangspunkt ist, eine Tat des an die göttliche Wirkung sich hingebenden kreatürlichen Willens in der Durchsetzung, und eine Einigung göttlichen und menschlichen Willens im Endziel. Der christliche Willensgott bestimmt den ganzen Welterlösungsgedanken.

*Diktat-
Entwurf*

Die Frage nach dem Wie der Vollendung ist nur so zu beantworten, daß in dieser Vollendung alles irdisch-zeitlich- und räumlich-Beschränkte ausgeschieden ist. Da-

durch wird sie überhaupt unvollziehbar in der Vorstellung. Man kann nur sagen, daß zu ihr das Schauen des Sieges der Guten gehört und eine Vereinigung mit Gott, in welcher die kreatürliche Persönlichkeit aufgeht in dem göttlichen Leben. Die Mystik der Liebe, die den Eigenwillen im Allwillen untergehen läßt, ist das letzte Wort.

Eine weitere Frage ist der Zusammenhang dieser Endvollendung mit dem Leben nach dem Tode. Die Mystik dieser Vollendung wird vorausempfunden und geahnt in den religiösen Höhepunkten des menschlichen Lebens, aber eine wirkliche Vollendung ist diese Vorausnahme nicht, da das irdische Leben immer wieder von dieser Höhe herabzieht. So ist die Endvollendung nach dem Tode ein wesentliches Postulat. Anthropologische und psychologische Gründe können hierbei gar nichts gegen das Leben nach dem Tode ausmachen, da das Verhältniß der im sittlich-religiösen Vorgang gebildeten Person zur Kreaturseele ein völlig dunkles ist. Über die Art dieses Lebens nach dem Tode ist darum folglich gar nichts zu sagen. Es ist möglicherweise eine Weiterentwicklung und Läuterung, wie sie im katholischen Fegfeuer und der buddhistischen Metamorphose gelehrt sind. Etwas Derartiges ist sogar sehr wahrscheinlich, aber nicht zu beweisen. Das Endziel eines Lebens nach dem Tode selbst kann aber nicht ein ewiges sein, das heißt ein Sein, das schlechthin Unendlichkeit, nie aufhörendes Sein bei Gott ist, sondern es kann nur die endgültige Rückkehr des gereinigten und geheiligten kreatürlichen Wesens in die Gottheit sein.

§ 36. Universalität und Partikularität der Gnade.

Diktat-
Entwurf

Es ist die Frage, ob dieses Heil allen Kreaturen und in unserem Schöpfungskreis allen Menschen bestimmt sei. Die unbedingte Bejahung dieser Fragen enthält die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge oder ἀποκατάστασις πάντων, die eben alle Seelen so lange läutern oder wiederkehren läßt bis alle gereinigt zu Gott zurückkehren. Diese

Lehre erscheint unmöglich, weil die menschliche Kreatur gegen die untermenschliche schwer abzugrenzen ist, weil auch die Tiergeister und Pflanzegeister in diesen Prozeß einzubeziehen undenkbar ist, und weil damit die Willenstat der Hingebung an die Erlösung ihren Sinn verlöre. Jedenfalls wäre die Lehre nur so zu denken, daß die ganze Natur auf unbekannten Wegen schließlich zu Geist wird. Ob das ihre Bestimmung ist, wissen wir nicht.

Es bleibt ferner die zweite Lehre von einem Universalismus der Gnade, der von der Annahme durch den menschlichen Willen abhängig ist, wie ihn Katholizismus und Luthertum lehren, der Katholizismus mit der unerläßlichen Einschränkung einer Läuterung und Entwicklung nach dem Tode. Der der Erlösung widerstrebende Wille müßte dann, bei der Unerträglichkeit der Hölle, in den der Vernichtung und Selbstzerstörung verfallen, wie das die Lehre des Paulus war. Allein die Bedingungen, in denen sich der einzelne Wille befindet, sind oft, zum Beispiel bei geistiger Abnormität, Übermacht des Amoralischen, geradezu unüberwindliche Hindernisse des Heils. Die Bedingungen zur Entstehung des Geisteslebens der Erlösung sind so ungleich verteilt, daß die Universalität nicht als in Gottes Willen gelegen bezeichnet werden kann.

So bleibt nur die Partikularität des Heils. Sie braucht keine einfache harte Prädestination zu sein. Jedenfalls fällt die Calvinistische Prädestination zur Hölle und zur Illustration der göttlichen Strafgerechtigkeit weg. Die Zwecke, die Gott mit den Nichterwählten hat, kennen wir nicht, wie wir den Weltzweck überhaupt nicht kennen. Ebenso wird auch die Prädestination zum Heil nicht im Sinne eines decretum absolutum verstanden werden können, sondern nur als Setzung der Möglichkeitsbedingungen für das geistige Personleben der Erlösung, dessen Verwirklichung immer noch der Tat des Willens überlassen bleibt.

So ist die Erlösung nur einer der Endzwecke Gottes, der uns bekannt ist, neben dem es andere unerkennbare gibt. Was mit denjenigen geschieht, die dieses Ziel nicht erringen sollen oder nicht erringen wollen, ist nicht zu sagen. Es ist nur zu sagen, daß, was uns erkennbar ist vom Weltzweck Gottes, die Erziehung zur gotterfüllten Persönlichkeit ist, und daß jeder, der das erkennt, sein Leben unter dieses Ziel zu stellen hat.

223616

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

88 13 8 M